

FRANKFURTER GELEHRTE REDEN UND ABHANDLUNGEN

ZWEITES HEFT

Schopenhauers Religionsphilosophie

und

ihre Bedeutung für die Gegenwart

von

Heinrich Hasse

ao. Professor an der Universität Frankfurt am Main

1924

S 18

204

IM VERLAG ENGLERT UND SCHLOSSER
FRANKFURT AM MAIN

FRANKFURTER GELEHRTE REDEN UND ABHANDLUNGEN

ZWEITES HEFT

Schopenhauers Religionsphilosophie

und

ihre Bedeutung für die Gegenwart

von

Heinrich Hasse

ao. Professor an der Universität Frankfurt am Main

1924

IM VERLAG ENGLERT UND SCHLOSSER
FRANKFURT AM MAIN

„Ehrwürdig ist die Wahrheit; nicht was ihr entgegensteht.“
(W III, 238.)

„Man fand die Wahrheit nicht, bloß darum, daß man sie nicht suchte, sondern statt ihrer immer nur irgend eine vor-gefaßte Meinung wiederzufinden beabsichtigte, oder wenigstens irgend eine Lieblingsidee durchaus nicht verletzen wollte, zu diesem Zweck aber Winkelzüge gegen Andere und sich selbst anwenden mußte.“ (W VI, 223.)

Schopenhauer.

Nach den Tagen der Goethefeier, in welcher vor zwei Jahren dem größten deutschen Dichter von seiner Vaterstadt gehuldigt worden ist,¹⁾ liegt es nicht fern, den Blick auf einen zweiten Genius zu richten, den die Mauern der Stadt Frankfurt a. M. nahezu drei Jahrzehnte umhegt haben und dessen Name mit dem Namen unserer Stadt für die Menschheit unzertrennlich verknüpft ist: auf jenen Denker, der Goethe, in wesentlichen Punkten seiner Weltanschauung, näher steht als irgendein anderer, dessen Gedankenwelt gewissermaßen zwischen Kant und Goethe die Brücke bildet: Arthur Schopenhauer.

Es soll mir vergönnt sein, Ihre Aufmerksamkeit auf ein Teilgebiet der Lehre Schopenhauers zu lenken, welches in der Öffentlichkeit bisher merkwürdig wenig Beachtung²⁾ gefunden hat und diese Beachtung, wenn ich recht sehe, doch in hohem Grade verdient: auf das, was wir bezeichnen dürfen als Schopenhauers Religionsphilosophie.

Wenn ich dieses Wort in Verbindung mit dem Namen des Frankfurter Denkers ausspreche, so bin ich darauf gefaßt, daß Sie zunächst geneigt sein werden, dieses als Mißgriff zurückzuweisen. Hat nicht Schopenhauer eine Disziplin, wie sie hier in Betracht kommt, mit klaren Worten verworfen? Und hat er nicht dieser Verwerfung triftige Gründe beigesellt? Nie um ein treffendes Gleichnis verlegen, kennzeichnet er das, was man zu seiner Zeit Religionsphilosophie nannte, als „Zwitter“ und „Kentauren“, weil er in ihm eine geistige Mißgeburt erblickt: eine unsachliche Verbindung wesensfremder Bestandteile, eine sinnwidrige Kombination grundverschiedener Faktoren.³⁾ Handelt es sich doch bei den Erscheinungen des religiösen Lebens um wesentlich anders geartete Voraussetzungen und Ziele als die, welche dem philosophischen Streben seine Eigenart verleihen. Echte Philosophie, meint Schopenhauer, kann und darf sich um keine außer-philosophischen Forderungen kümmern. Wie gewaltig auch der tatsächliche Einfluß heiliger Überlieferungen und äußerer Autoritäten sein mag — sie haben als solche im Rate der Wahrheit keine

Stimme. Und Entsprechendes gilt von religiösen Bedürfnissen des Gemütes, welche so gern den Wunsch zum Vater des Gedankens machen. Verschmilzt man also Religion und Philosophie zu einem Doppelwesen „Religionsphilosophie“, in dem sich religiöse und philosophische Tendenzen verbinden, so bricht man dem rückhaltlosen Wahrheitsuchen die Spitze ab, weil man außerphilosophischen Rücksichten Raum gibt. Es entsteht, nach Schopenhauers bezeichnenden Worten, ein „ärgerliches Zerrbild der höchsten und edelsten Bestrebung der Menschheit.“⁴⁾

Es bedarf kaum der Versicherung, daß Schopenhauer mit diesen Klarstellungen ins Schwarze getroffen hat. Höchst anfechtbare Kompromißbildungen seiner Zeit (die auch in unserer Zeit noch überreichlich vorhanden sind), weist er mit überzeugenden Gründen und in klassischen Formulierungen zurück.

Aber ebensowenig ist zweifelhaft, daß Schopenhauers Lehre, nach verschiedenen Richtungen hin, die Probleme der Religion tatsächlich behandelt und daß diese Behandlung eine philosophische ist. Nehmen wir uns also die Freiheit, diesen Teil der Lehre unseres Denkers mit dem Namen zu bezeichnen, den er selbst in anderem Sinne verworfen hat, so bedeutet Religionsphilosophie nicht etwa philosophische Religion oder religiöse Philosophie, sondern eine philosophische Betrachtung, deren Objekt die Religion ist, ganz ähnlich wie dies in der Rechtsphilosophie bei dem Recht, in der Moralphilosophie bei der Moral, in der Geschichtsphilosophie bei der Geschichte der Fall ist. Der wissenschaftlichen Behandlung wird hier ein besonders gearteter Gegenstand zur Bearbeitung zugewiesen. Er umfaßt alle Erscheinungen, welche die Sprache mit dem inhaltschweren Worte „Religion“ zusammenfaßt. Sie gilt es mit gleicher Strenge und Unvoreingenommenheit zu erforschen, wie sie von wissenschaftlicher Untersuchung überhaupt zu fordern ist.⁵⁾ Zu einer philosophischen aber wird diese Bearbeitung der Religion dadurch, daß sie zwei Bedingungen erfüllt: einmal, daß sie kritisch auf letzte Klarheit abzielt, also wissentlich keine ungeprüften Voraussetzungen durchschlüpfen läßt; sodann, daß sie auf s Allgemeine gerichtet ist, bestrebt, die Teilbetrachtung, wie sie die Einzelwissenschaften üben, durch umfassende Gesichtspunkte zu verknüpfen und zu überbrücken, also in diesem Sinne universal. Universal aber auch darin, daß sie keine Parteilichkeit walten läßt, also nicht etwa gewisse Gruppen religiöser Erscheinungen auf Kosten anderer bevorzugt, sondern alle gleichmäßig berücksichtigt (ein Grundunterschied zwischen Philosophie und Theologie!)⁶⁾ So haben Xenophanes und Epikur, Herbert von Cherbury und David Hume, Kant und Schleiermacher, Feuerbach und Comte die Erscheinungen des religiösen Lebens kritisch und universal zu deuten gesucht. In diesem echt philosophischen Sinne war auch Schopenhauer Religionsphilosoph.⁷⁾

Die moderne Gegenwart aber ist alles Andere als zur Klarheit vorgedrungen über die tiefen und gewaltigen Fragen, welche sofort sich erheben, wenn das Wort „Religion“ mehr als gedankenlos ausgesprochen wird. Unsere Zeit ist nicht bloß eine

politisch, sondern auch eine religiös mächtig erregte Zeit. Und sie ist es nicht erst durch den Weltkrieg und seine Folgen geworden. Eine seit Jahrhunderten vorbereitete Entwicklung rollt in unserem Zeitalter ab. Ehrwürdige, von früheren Geschlechtern für unerschütterlich gehaltene Überlieferungen sind der sachlichen Prüfung erlegen, versinken vor unserem geistigen Blicke oder sind schon dahin. Die geschichtlichen Grundlagen der positiven Religionen sind heute aufs Schwerste erschüttert. Der sachliche Inhalt ihrer Dogmatik ist dem besonnenen Denken in weitem Umfange zum Opfer gefallen. Rettende Trümmer werden ergriffen und führen, bisweilen auf Kosten der Wahrhaftigkeit, zur Bildung wunderlicher Halbheiten und Kompromisse. Daneben kündigt sich Neu-Werdendes an und wirbt, nicht selten in abenteuerlichen Formen, um die Seele des modernen Menschen, auch des Menschen, der beim Aufbau seiner Überzeugungen Charakter beweist, den intellektuelle Reinlichkeit und Gradlinigkeit auch bei der Entscheidung letzter Welt- und Lebensfragen nicht verlassen. Für den Menschen der tieferen Redlichkeit aber kann es gerade hier am allerwenigsten willkürliche Entscheidungen geben. Die Frage nach der Berechtigung neuer Lösungsversuche der religiösen Probleme drängt sich auf.

So liegt nichts Unerhörtes in der Behauptung, daß dem philosophischen Denken, angesichts der gewaltigen religiösen Krise unseres Zeitalters, wichtige Aufgaben zufallen. Nun gibt es in der Philosophie keine unbedingt maßgebenden Autoritäten, ebenso wenig wie in einer anderen Wissenschaft. Aber es gibt Geister, die durch Scharfblick und Tiefe, durch Wahrheitsmut und Unbefangenheit als die Berufensten zu gelten haben, um klärend unseren eigenen Bemühungen voranzuleuchten. In dieser Lage kann es nicht ausbleiben, daß unser Blick sich einem Denker zuwendet, dessen kühne Wahrhaftigkeit und genialer Tiefsinn seine Schriften auch religionsphilosophisch zu einer Fundgrube bedeutsamer Einsichten macht: Arthur Schopenhauer. Wo liefern uns seine Gedanken fruchtbare Aufschlüsse? Wo lassen sie uns im Stich? — So dürfen wir, ja, so müssen wir fragen.

Kurz und präzise lautet Schopenhauers Begriffsbestimmung der Religion: Sie ist „Volksmetaphysik“, d. h. eine allgemeine Rechenschaft über den Grundcharakter des Wirklichen und unser menschliches Dasein, welche dem Fassungsvermögen der großen Menge des Volkes angemessen ist.⁸⁾ Es gehört nach Schopenhauer zu den „natürlichsten Bedürfnissen des Menschen“, eine derartige General-Rechenschaft über Welt und Dasein, verbunden mit entsprechenden sittlichen Direktiven, zu verlangen. Die große Masse der Menschen aber ist völlig außerstande, selbständig die gesuchten Entscheidungen zu treffen. So bedeutet die religiöse Überlieferung mit ihrer imponierenden Autorität, mit ihrer geheimnisvollen Verbindung von Faßlichkeit und Dunkelheit, mit ihren sittlichen Direktiven und ihrer trostpendenden Macht dem Volke eine „unschätzbare Wohltat“, ja, seinen „heiligsten Schatz“. ⁹⁾ „Wer über die Religion urteilen will“, sagt Schopenhauer, „soll stets die Beschaffenheit des großen Haufens, für

den sie bestimmt ist, im Auge behalten, also dessen ganze moralische und intellektuelle Niedrigkeit sich vergegenwärtigen.“¹⁰⁾

Zweierlei ergibt sich aus Schopenhauers Bestimmung der Religion ohne Weiteres. Einmal, daß die Volksmetaphysik, wie sie in den Erscheinungen des religiösen Lebens vorliegt, nicht mit philosophischer Metaphysik zu verwechseln ist und daß beiden getrennte Aufgaben zufallen. Sodann, daß, trotz dieser Verschiedenheit, auch die Religion dem Verstande Aufschlüsse erteilen will, daß sie ein intellektuelles Ziel verfolgt und auf theoretischem Gebiet ihren Schwerpunkt findet. Schopenhauers Religionsphilosophie gibt den Tatsachen des religiösen Lebens eine ausgesprochen intellektualistische Deutung (darin verwandt der Lehre Hegels, entgegengesetzt der Lehre Schleiermachers und in gewissem Sinne auch Kants).

Wie aber löst sich der scheinbare Widerspruch, daß die Religion in ihrer Eigenschaft als Metaphysik entsprechende Ziele verfolgt wie die philosophische Wirklichkeitstheorie, während sie andererseits als Volksmetaphysik es doch mit Aufgaben zu tun hat, die mit der rein philosophischen Erforschung des Wirklichen nicht zusammenfallen, sondern wesentlich von ihr verschieden sind? Er löst sich nach Schopenhauer folgendermaßen: —

Was die Erscheinungen des religiösen Lebens (an Mythen, Dogmen und Kulturen) bieten, ist grundsätzlich nicht als „wahr“ im wörtlichen Verstande aufzufassen. Vielmehr sind diese Erscheinungen einer Sonderung zwischen Eigentlichem und Uneigentlichem fähig und bedürfen einer solchen. Sie lassen eine allegorische Deutung zu. Eine „unbillige Zumutung“ bedeutet es, meint Schopenhauer, von der Religion zu verlangen, daß sie „sensu proprio“ wahr sei.¹¹⁾ Der gleiche Grundfehler dieser Zumutung ist es gewesen, der so entgegengesetzte Typen wie Rationalisten und Supranaturalisten irregeführt: sie nahmen beide die Religion im wörtlichen Sinne für wahr: Die Supranaturalisten, indem sie behaupteten, daß sie es sei, die Rationalisten, indem sie zu beweisen suchten, daß sie es nicht sei. Beide aber verkannten das eigentliche Element der Religion: Mythos und Allegorie.¹²⁾ Mythos und Allegorie gehören nach Schopenhauer zum Wesen der Religion. Enthält sie „Wahrheiten“, so kann dies nur in der Weise der Fall sein, daß diese Wahrheiten unter mythischer Hülle verborgen ruhen, oft von phantastischem Irrtum und wildem Aberglauben überwuchert und durchsetzt.¹³⁾

So kann es wohl eine „wahre Philosophie“ geben. (Und jeder philosophische Gedanke hat die Pflicht, im buchstäblichen Sinne wahr zu sein!) Nicht aber eine „wahre Religion.“ Denn Kritiklosigkeit und Phantastik, die untrennbar dem mythischen Denken anhaften, machen sie dazu unfähig.¹⁴⁾ Unter allegorischer Hülle dagegen finden sich auch in den religiösen Gebilden tiefsinnige Wahrheiten verborgen. Ob freilich und wo — darüber entscheidet allein die Philosophie, da nur sie über die Voraussetzungen einer unverschleierte und ungetrübten Erkenntnis verfügt und dem-

gemäß in ihrem Verhältnis zur Religion (als Volksmetaphysik) eine übergeordnete Stellung einnimmt.¹⁵⁾ Dieser Sachverhalt ist nun überaus folgenreich. Er ermöglicht eine Deutung der Erscheinungen des religiösen Lebens, durch welche sich deren philosophischer Rang bestimmt.

Daß Schopenhauer mit solcher allegorisierenden Betrachtungsweise der religiösen Erscheinungen nicht allein steht, ist bekannt. Aber überraschen muß uns, daß unserem Denker die ungemeine Ähnlichkeit der Geistesrichtung entgangen ist, die ihn gerade hier mit den Führern der nachkantischen Spekulation verbindet, mit Fichte, Schelling, ja mit Hegel. Männern, von denen ihn, bei allen Berührungspunkten, im Übrigen so Vieles trennt.¹⁶⁾ Aber einen Punkt dürfen wir nicht übersehen: Bei jenen Denkern dominiert auch in den philosophischen Deutungsversuchen der religiösen Erscheinungen die dogmatische Spekulation; konstruktive Darlegungen stehen im Vordergrund, die Einiges für sich, Vieles gegen sich haben. Schopenhauer steht uns Modernen auch hier näher, vor Allem deshalb, weil er Gesichtspunkten Rechnung trägt, die wir als psychologische und erkenntnistheoretische bezeichnen dürfen.

Soll nämlich die mythisch-religiöse Vorstellungswelt, in der nach Schopenhauer alle Religion sich wesentlich darstellt, die behaupteten Wahrheiten bergen, so muß das vorwissenschaftliche und naive Denken zu Leistungen befähigt sein, die über bloße Wahnvorstellungen entscheidend hinausgehen. Und das ist nach Schopenhauer in der Tat der Fall. Die gleichen Einsichten, welche das kritische Bewußtsein durch Reflexion erobert, scheinen dem naiven Bewußtsein durch Intuition zugänglich zu sein, wenn auch in unvollkommener und getrübler Gestalt.

So ist das instinktive Denken zahlreicher Geschlechter auf manchen Punkten ahnungsvoll der geklärten Einsicht vorausgeeilt. Und zwar handelt es sich bei diesen Leistungen intuitiven Erkennens nach Schopenhauer nicht um ein besonderes, eigengeartetes Erkenntnisvermögen oder Erkenntnisorgan (wie es gewisse moderne Epigonen Schopenhauers proklamieren), sondern um ein ahnungsvolles Ergreifen dunkel geschauter Zusammenhänge, wie es der genialen Produktion im künstlerischen Denken verwandt ist.¹⁷⁾

Diese Voraussetzungen erst machen es verständlich, daß die mythenschaffende Phantasie von Schopenhauer nicht nur als Quelle von Wahngewalten, Aberglaube und Irrtum, sondern zugleich als Quelle von Wahrheit betrachtet wird, von Wahrheit, die vielseitig verstreut in den verschiedenen religiösen Erzeugnissen, in verschleierte Gestalt ihren Niederschlag gefunden hat. Erst durch diese Klarstellung ist die sachliche Grundlage gegeben für eine allegorische Deutung der religiösen Erscheinungen. Ohne solche liefe sie hinaus auf willkürliche Konstruktion.

Aber noch harret die schwerste Aufgabe ihrer Lösung. Die Philosophie der Religion kann sich nicht damit begnügen, ihr Objekt zu kennzeichnen und seine Deutungsmöglichkeiten zu enthüllen. Eine tiefere Gemeinsamkeit verbindet beide Geistesmächte,

eine Gemeinsamkeit, die sich im Verlauf der menschlichen Geistesgeschichte wiederholt zu einer Rivalität auf Leben und Tod entwickelt hat. Streben doch, wie Schopenhauer die Dinge sieht, beide Mächte, obwohl mit verschiedenen Mitteln, letzten Endes zu dem gleichen Ziele. So kann der Philosoph die Frage nicht umgehen, was denn, bei unbefangener Würdigung der Sachlage, von der Berechtigung der Religion prinzipiell zu halten ist. Und hier ist es, wo Schopenhauers Lehre einen Reichtum der Gesichtspunkte entfaltet, wie er selbst bei einem großen Denker selten zu beobachten ist.

Dringt nämlich der philosophische Blick in die Tiefe, ohne dabei in Einseitigkeit zu verfallen, so läßt sich die Frage nach der Berechtigung der Religion, Schopenhauer zufolge, nicht im Sinne glatter Bejahung oder glatter Verneinung entscheiden, sondern es ergibt sich ein eigentümlicher Widerstreit der Gesichtspunkte, der zu einer ausgesprochen zwiefältigen und doppelartigen Beurteilung der religiösen Erscheinungen zwingt. Eine in der Natur der Sache gelegene Antithetik ist es, die sich dem philosophischen Blicke enthüllt, ein sachlicher Widerstreit, in welchem das Für und das Wider in Bezug auf die Religion anscheinend mit gleicher Überzeugungskraft hervortritt.

In Dialogform hat Schopenhauer diesen Widerstreit in dem populärsten seiner Werke entwickelt. Man muß die scharfgeschliffene Wechselrede im Original auf sich wirken lassen, um den dramatischen Kampf der beiden entgegengesetzten Auffassungen in seinem philosophischen Reize voll zu genießen. David Humes „Dialoge über natürliche Religion“¹⁸⁾ haben hier eine würdige Nachfolge gefunden!

Zwei Unterredner treten als Repräsentanten grundverschiedener Positionen auf. Demophiles, der, wie sein Name sagt, die Lösungen der religiösen Fragen mit Rücksicht auf die Bedürfnisse der großen Masse des Volkes (des δήμος) sucht; und Philalethes, dem die Liebe zur ἀλήθεια, zu reiner ungetrübter Wahrheit über Alles geht. Aus einem Brief Schopenhauers an Frauenstädt wissen wir, daß der Philosoph beide Unterredner seine eigenen Gedanken aussprechen läßt, daß er sozusagen in beiden „steckt“.¹⁹⁾

Entkleiden wir den Gedankengang seiner anmutigen literarischen Form, so ergeben sich die großen Perspektiven, auf die es Schopenhauer ankommt. Um philosophisch die Gesamtbilanz der Religion ziehen zu können, gilt es, ihre Aktiva und ihre Passiva, ihr Für und ihr Wider scharf ins Auge zu fassen und unbefangen gegeneinander abzuwägen. Nur so kann es gelingen, die rätselhafte Macht auf ihre tiefere Berechtigung hin zu prüfen.

I. Nun spielt die Religion in mehrfacher Hinsicht eine so heilsame und unentbehrliche Rolle, daß Vieles sich nach Schopenhauer zu ihren Gunsten sagen läßt.

1. Als Volksmetaphysik befriedigt sie zunächst das intellektuelle Bedürfnis der breiten Masse. Auch der naive und vorwissenschaftliche Mensch fühlt das Rätsel seines Daseins und das Rätsel der ihn umgebenden Welt. Auch er ist ein „animal

metaphysicum“, erfüllt von dem Verlangen, das Geheimnis der Sinnenwelt über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu entschleiern und dem Horizont seiner Gedanken einen Abschluß zu geben.²⁰⁾

Diesem Bedürfnis entspricht die Religion, die das Fassungsvermögen der großen Menge berücksichtigt und der intellektuellen Ungleichheit unter den Menschen Rechnung trägt. „Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen.“ Aber gekleidet in die Verhüllung mythischer Bildersprache und anschaulicher Versinnlichung, erlaubt sie auch der geistig ungeschulten Menge, sich tiefsten Einsichten zu nähern — mag auch viel Wahn und Aberglaube dabei mit unterlaufen.²¹⁾ Durch solche, wenn auch primitiv geartete Befriedigung des metaphysischen Bedürfnisses vertritt die Religion, wie Schopenhauer sie versteht, gewissermaßen die Philosophie.²²⁾

2. Aber zugleich wendet sie sich an die moralische Anlage des Menschen. Und nicht minder wichtig ist die Rolle, welche sie auf Grund dieser praktischen Beziehung spielt. Liefert sie doch dem sittlichen Bewußtsein eine Stütze, die schon auf früher Stufe der religiösen Entwicklung der Menschheit sich segensreich geltend macht. Ganz anders ist der Mensch durch diese Stütze befähigt, sich im Kampf mit den zahlreichen Versuchungen zu behaupten, als es ohne sie der Fall sein würde.²³⁾ Steht hinter den moralischen Geboten göttliche Autorität, so wird das Gewicht ihrer Wirkung bedeutsam gesteigert, zumal wenn dazu die Aussicht auf Lohn und Strafe im Jenseits tritt.²⁴⁾ Es ergibt sich ein Lenkungs- und Bändigungs mittel der primitiven Gemüter der Menge von wirksamster Art, das die rohen Gewalten innerhalb der menschlichen Seele sozial unschädlich macht.²⁵⁾ So wird die Religion „zum Leitstern des Handelns“, zur „öffentlichen Standarte der Rechtlichkeit und Tugend.“²⁶⁾ Nicht zu vergessen ist endlich die Wirkung, welche die umstrittene Macht als unerschöpfliche Quelle von Trost und Beruhigung ausübt in den Leiden, an denen im Leben des Menschen kein Mangel ist, eine Quelle des Trostes und der Beruhigung, „welche den Menschen auch im Tode nicht verläßt, vielmehr gerade dann ihre ganze Wirksamkeit entfaltet.“²⁷⁾ (Vgl. Anhang I.)

Unter solcher Perspektive betrachtet, scheint die Religion auch philosophisch gerechtfertigt, indem sie theoretisch wie praktisch den Durchschnittsmenschen über sich selbst und über das zeitlich begrenzte Dasein hinaushebt und damit, trotz aller Verirrungen und Unzulänglichkeiten, tiefsten und allgemeinsten Bedürfnissen der menschlichen Natur sinnvoll genügt.²⁸⁾ Sie gleicht „dem, (sagt Schopenhauer in seiner anschaulichen Ausdrucksweise) der einen Blinden bei der Hand faßt und leitet, da er nicht selbst sehn kann und es ja nur darauf ankommt, daß er sein Ziel erreiche, nicht, daß er Alles sehe.“²⁹⁾

II. Aber im Wesen aller Religion liegt nach Schopenhauer eine tiefe Zweideutigkeit, die eine diametral entgegengesetzte Beurteilung erlaubt. Sie besitzt zwei Gesichter: ein freundliches und ein finsternes, eins der Wahrheit und eins des Truges.³⁰⁾ Ganz

anders lautet daher die Gegenrechnung, mit der sich die zweite Perspektive eröffnet. Mit ihr tritt die früher erwähnte Antithetik zu Tage.

Das philosophische Denken nämlich ist auf reine, ungetrübte Wahrheit gerichtet. Als solches darf es keinerlei Zugeständnisse dulden. Mythische Bestandteile, die günstigsten Falles echte Wahrheit umkleiden, muß es als Verfälschung lauterer Einsichten ablehnen. Kein Irrtum ist unschädlich, Befreiung von Irrtümern immer ein Gewinn.³¹⁾ Es gibt keine ehrwürdigen Lügen.³²⁾ Immer wieder macht das kritische Wissen dem unkritischen Glauben gegenüber seine Ansprüche geltend und gerät mit ihm notwendig in Konflikt.³³⁾ (Vgl. Anhang II.)

Der heikelste und bedenklichste Punkt für alle Religionen ist nun aber von besonderer Art. Er liegt darin, daß sie ihre allegorische Natur nicht eingestehen dürfen, sondern sich als wahr im buchstäblichen Sinne zu geben gezwungen sind.³⁴⁾ Wollte eine Religion anders handeln, so würde sie alles Respektes und aller Wirksamkeit verlustig gehen.³⁵⁾ Bietet sie dagegen mythisch verhüllte Wahrheit als unverhüllte, buchstäblich gültige dar, so bietet sie „Wahrheit im Gewande der Lüge“ und muß einem Richterstuhl gegenüber erliegen, vor dem nur reine und eindeutige Wahrheit gilt.³⁶⁾ Aus diesem Dilemma aber kommt die Religion niemals heraus. Darin liegt ihr „bleibender Übelstand“, ihr wundester Punkt.³⁷⁾ (Vgl. Anhang III.)

Und mit dieser seltsamen Verquickung von Irrtum und Wahrheit haben die religiösen Mächte, wie Schopenhauer zu zeigen sucht, seit Jahrtausenden eine mehr oder minder verhängnisvolle Wirkung ausgeübt.

1. Zunächst intellektuell. Schon im zarten Kindesalter werden den Menschen die religiösen Vorurteile eingeprägt, „ehe noch die Urteilkraft aus ihrem Morgenschlummer erwacht ist.“³⁸⁾ Und in dem jungen, empfänglichen Geiste haftet selbst das unsinnigste Dogma in der Regel auf immer.³⁹⁾ Dafür sorgen die amtlichen Vertreter und Hüter der positiven Religion, die Priester. Sie sind die „Monopolisten und Generalpächter“ des metaphysischen Bedürfnisses des Menschen, deren Gewerbe darin besteht, dieses Bedürfnis nach Möglichkeit auszubeuten, wodurch sie ihren Unterhalt begründen und ihre Privilegien gewinnen.⁴⁰⁾ Der menschliche Intellekt aber ist der leidtragende Teil! Er hat, nach Schopenhauer, unter solchen Einflüssen eine Verbildung erfahren, die geradezu von „einer partiellen Gehirn lähmung“ zu reden erlaubt, ganz besonders da, wo die Religion mit staatlichen Vorrechten versehen ist und wo die Erziehung in den Händen der Geistlichkeit liegt.⁴¹⁾ Nur unter solchen Voraussetzungen, meint Schopenhauer, ist der „drückende Alp“ des Theismus zu verstehen, der, ohne hinreichende Stütze in den Tatsachen, als mythischer Rest, während der ganzen christlichen Epoche das reine Erkennen verfälscht und selbst die Leistungen hervorragender Köpfe empfindlich beeinträchtigt hat.⁴²⁾

So bedeutet die Religion, geschichtlich und psychologisch betrachtet, eine ungeheure Behinderung des Fortschritts in der Erkenntnis der Wahr-

heit, nicht zuletzt auf philosophischem Gebiet. Nur Geister von überragender Initiative und Kraft (esprits forts, wie Schopenhauer sagt), vermögen den Bann der staatlich bevorrechteten Denkweise zu brechen oder den herrschenden Kirchenglauben zu sprengen, — ein Wagemut, den mancher von ihnen mit dem Märtyrertod hat bezahlen müssen.⁴³⁾ (Vgl. Anhang IV.) Alle Religion nimmt Partei für ihre Überlieferung, ist gründlicher Nachprüfung ihrer Voraussetzungen und einschneidender Neugestaltung ihrer Resultate abgeneigt und befindet sich daher letzten Endes im Widerstreit mit der Kultur.⁴⁴⁾ „Was für ein schlechtes Gewissen die Religion haben muß, ist daran zu ermessen, daß es bei so schweren Strafen verboten ist, über sie zu spotten.“⁴⁵⁾

Und wie steht es um die Beglaubigung der religiösen Ansprüche, die man auf jener Seite so hartnäckig vertritt? Denkbar schlecht! antwortet Schopenhauer. Nicht auf zureichender Begründung beruhen sie, sondern immer irgendwie auf äußerer Autorität. Der Autoritätsglaube, der nicht innere, in der Sache selbst gelegene, sondern nur äußere Beglaubigung für sich beizubringen weiß, ist der Usurpator, der den Thron der Wahrheit in Besitz genommen hat und ihn durch fortgesetzten Trug behauptet.⁴⁶⁾

Läßt sich nun aber das unbefangene Streben nach Wahrheit durch äußere Autorität nicht einschüchtern, so kann nach Schopenhauer das Schicksal der Religion nicht zweifelhaft sein: In demselben Maß wie wissenschaftliche Einsicht steigt, muß religiöser Glaube sinken.⁴⁷⁾ „Ein gewisser Grad allgemeiner Unwissenheit ist die Bedingung aller Religionen, ist das Element, in welchem allein sie leben können.“⁴⁸⁾ Sobald dagegen das wissenschaftliche Bewußtsein sich ernsthaft entfaltet, sobald insbesondere die Erfahrungswissenschaften (an ihrer Spitze die Naturwissenschaften), ihren Siegeszug antreten und gar zu philosophischem Denken sich erheben, muß der Verfall der Religion beginnen.⁴⁹⁾ Mit Wundern und Offenbarung brechen ihre wichtigsten Stützen zusammen.⁵⁰⁾ Sie muß der Auflösung mit langsamen aber sicheren Schritten entgegengehn. „Denn die Religionen sind wie die Leuchtwürmer: sie bedürfen der Dunkelheit, um zu leuchten.“⁵¹⁾ Wird diese Dunkelheit von dem Tageslicht klärender Einsicht verschluckt, so ergibt sich von selbst der unvermeidliche Auflösungsprozeß: „Religionen sind Kinder der Unwissenheit, die ihre Mutter nicht lange überleben.“⁵²⁾

Und diesem Punkte scheint die Entwicklung der europäischen Menschheit nach Schopenhauer tatsächlich entgegenzusteuern. „Mit der Unfähigkeit zum Glauben wächst das Bedürfnis der Erkenntnis. Es gibt einen Siedepunkt auf der Skala der Kultur, wo aller Glaube, alle Offenbarung, alle Auktoritäten sich verflüchtigen, der Mensch nach eigener Einsicht verlangt, belehrt, aber auch überzeugt sein will. Das Gängelband der Kindheit ist von ihm abgefallen: er will auf eigenen Beinen stehn. Dabei aber ist sein metaphysisches Bedürfnis so unverilgbar wie irgend ein physisches. Dann wird es Ernst mit dem Verlangen nach Philosophie, und die bedürftige Menschheit

ruft alle denkenden Geister, die sie jemals aus ihrem Schoß erzeugt hat, an.“ Vielleicht — so gehen die Gedanken des Philosophen — ist der Augenblick nicht allzufern, wo die Religion von der europäischen Menschheit scheidet, „wie eine Amme, deren Pflege das Kind entwachsen ist.“⁵³⁾ Die Philosophie wird dann ihre Stelle einnehmen.⁵⁴⁾ Dann nämlich wird die Religion ihre Bahn durchlaufen und ihre Aufgabe erfüllt haben: „Sie kann dann das bis zur Mündigkeit geleitete Geschlecht entlassen, selbst aber in Frieden dahinscheiden.“ Es wird das natürliche Ende sein, die „Euthanasie“ der Religion.⁵⁵⁾ Voraussetzung dazu ist allerdings, daß die Menschheit sich zu einem solchen Stande von „Reife und Bildung“ erhebe, der sie befähigt, wahre Philosophie hervorzubringen und zu empfangen, ohne daß es besonderer Konzessionen an die Fassungskraft der Masse des Volkes bedarf. Ob das geschehen kann, bleibt fraglich. Immerhin, meint Schopenhauer, scheint der Kurs der allgemeinen Entwicklung diesem Ziele zuzusteuern.⁵⁶⁾ (Vgl. Anhang V.)

2. Nun erklären die Verteidiger der Religion mit Vorliebe, der eigentliche Sinn und Wert der religiösen Mächte liege auf praktischem Gebiet, in moralischer Richtung sei er zu suchen. Für die Erziehung des Menschengeschlechtes komme ihnen eine unersetzliche Bedeutung zu. Und diese praktische Bedeutung bleibe unangefochten, selbst wenn theoretisch die Gegner der Religion triumphieren.

In der Tat — so gehen die Gedanken Schopenhauers — finden machtvolle Einwirkungen aus der religiösen Sphäre auf das sittliche Bewußtsein statt. So ist insbesondere die Bändigung und Disziplinierung der rohen Triebe und Leidenschaften mit Hilfe religiöser Motive heilsam gefördert worden.⁵⁷⁾ Es hat also guten Sinn, wenn man sie als wichtigen Hilfsfaktor ansetzt für die Entwicklung wenigstens primitiver sittlicher Kultur.

Aber auch hier ist die Gegenrechnung von einer Art, die es entschieden verbietet, die religiösen Mächte einfach zu den für die Menschheit heilbringenden zu zählen. Bei näherer und unbefangener Prüfung nämlich stellt sich heraus, daß die praktisch-moralische Wirkung der Religion von höchst fragwürdiger Art ist.

Nehmen wir etwa an, sagt Schopenhauer, es würden plötzlich, durch öffentliche Proklamation, alle Kriminalgesetze für aufgehoben erklärt, so würde schwerlich jemand den Mut haben, unter dem bloßen Schutz der religiösen Motive auch nur allein nach Hause zu gehen. Würde dagegen auf gleiche Weise alle Religion für unwahr erklärt, „so würden wir, unter dem Schutze der Gesetze allein, ohne sonderliche Vermehrung unsrer Besorgnisse und Vorsichtsmaßregeln, nach wie vor leben.“⁵⁸⁾ Dieses Beispiel scheint deutlich zu zeigen, daß die Wirkung religiöser Motive auf die Moralität im Grunde sehr gering ist.

Aber die praktische Auswirkung religiöser Mächte zeigt ein noch viel bedenklicheres Gesicht. Der moralisierenden Wirkung der Religionen steht eine entschieden demoralisierende gegenüber, ja, der demoralisierende Einfluß scheint weniger problematisch als der moralisierende zu sein.⁵⁹⁾ Wird nicht das Verschiedenartigste geradezu

als Ersatz des moralischen Wandels von den einzelnen Religionen gepflegt? Durch Zeremonien, Andachtsübungen und Gebete suchen die Gläubigen sich den Himmel zu erbetteln, statt ihn durch sittliches Verhalten zu verdienen.⁶⁰) Nicht sittlichen, sondern widersittlichen Mächten wird damit Vorschub geleistet. Die Priester aber erscheinen oft genug als „Die Vermittler des Handels mit bestechlichen Göttern.“⁶¹) Aber viel schlimmere Dinge noch hat die Religion auf dem Gewissen! Unzählige und unübersehbar sind die Greuel, welche der religiöse Fanatismus hervorgerufen hat. Der „blutige Wahnsinn“ der Religionskriege ist nur ein Fall unter vielen.⁶²) Ströme unschuldigen Blutes sind aus frommem Eifer vergossen und geflossen. Beispiele bietet die Geschichte des Islam wie des Christentums in Fülle dar. Von den Kreuzzügen und der Ausrottung der Mauren und Juden in Spanien bis zu den Inquisitionen und Ketzergerichten alter und neuer Zeit: Überall die gleichartigen Zeugnisse für den engen Zusammenhang von Religion und jener moralischen Barbarei, die mit Vorliebe im Gefolge religiöser Mächte wandelt.⁶³) Philosophische Ehrlichkeit aber zwingt zu dem Eingeständnis, daß es die monothelistischen Religionen sind, welche mit ihrer Schroffheit und Intoleranz (als natürlichen Folgen des Glaubens an einen Gott!) die tiefste Entzweiung unter die Menschheit gebracht haben. Die widersittlichen Wirkungen der Religion sind bei dem vom Judentum ausgehenden Monotheismus am größten.⁶⁴) (Vgl. Anhang VI.) Aber mehr oder weniger stark sieht Schopenhauer diesen Zug bei nahezu allen Erscheinungen des religiösen Lebens ausgeprägt. Nur eine hochbedeutsame Ausnahme scheint sich darzubieten: Das ist der Buddhismus. Er hat seine Verbreitung wesentlich ohne Blutvergießen und ohne Gewalttätigkeiten erlangt.⁶⁵)

Alles in Allem genommen ergibt sich aus den Tatsachen der Geschichte für den demoralisierenden Einfluß der Religion, nach Schopenhauer, eine überwältigende Bestätigung. Ihn zu übersehen oder zu übergehen widerspricht den Pflichten der Philosophie. Damit vollendet sich die Antithetik in Schopenhauers Religionsphilosophie, von der wir zu reden hatten. Gleich den theoretischen Ansprüchen der Religion werden die moralisch-praktischen von ihr betroffen, da in beiden Fällen der positiven Thesis über die religiösen Rechtsansprüche eine negative Antithesis mit gleicher Evidenz gegenübertritt.⁶⁶) (Vgl. Anhang VII.)

Einer Auflösung sind die Antinomien dieses Widerstreites nur in einer Richtung fähig, die ich noch kurz anzudeuten habe. Sie liegt in der Möglichkeit und zugleich in der Forderung der Läuterung überlieferter Religionsanschauung, einer Läuterung, die naturgemäß unter philosophischem Gesichtspunkt zu erfolgen hat. Liefert doch das wissenschaftliche Denken, wie es in der Philosophie seinen abschließenden Ausdruck findet, den einzig ernstzunehmenden und legitimen Maßstab für das, was wir sinnvollerweise berechtigt sind, „Wahrheit“ zu nennen, im Gegensatz zu allen vermeintlich „höheren“ Erkenntnisquellen äußerer oder innerer „Offenbarung“, die eine besonnene Prüfung nicht vertragen!⁶⁷) (Vgl. Anhang VIII.) Die ideale

Religion kann unter diesen Umständen ihren Maßstab nur finden an der idealen Philosophie. Ihr Wert muß „abhängen von dem größern oder geringern Gehalt an Wahrheit, den sie unter dem Schleier der Allegorie in sich trägt, sodann von der größern oder geringern Deutlichkeit, mit welcher derselbe durch diesen Schleier sichtbar wird, also von der Durchsichtigkeit des letztern.“⁶⁸⁾ Wir sehen, daß nach diesen Zusammenhängen das Ergebnis der philosophischen Forschung auch für die Religion normgebend ist und daß sich die Berechtigung der letzteren nach dem Grade der Übereinstimmung mit dem ersteren bemißt.

Der gleiche Gesichtspunkt ist es nun und die gleichen Kriterien sind es, aus welchen sich die Wertbeurteilung der großen historischen Religionen ergibt samt ihrem Rangverhältnis untereinander. Eine Rangordnung der positiven Religionen ergibt sich auf diese Weise, die nicht von Willkür und Belieben diktiert ist, sondern ihren Maßstab in der Übereinstimmung mit den Resultaten findet, zu welchen, nach Schopenhauer, die philosophische Forschung gelangt.

So entsteht gleichsam eine Pyramide, an deren untersten Stufen jene Religionen zu stehen kommen, in denen realistische und optimistische Bestandteile (also nach Schopenhauer: philosophische Irrtümer)⁶⁹⁾ die Oberhand haben: Das antike Heidentum in seinen verschiedenen Ausprägungen und Gestalten;⁷⁰⁾ der Islam;⁷¹⁾ sodann die jüdische Religion (die mit dem Mythos vom Sündenfall neben der verfehlten optimistisch-theistischen Grundauffassung immerhin bereits einen tiefsinnigen pessimistischen Bestandteil, also nach Schopenhauer den Keim einer wichtigen philosophischen Wahrheit birgt).⁷²⁾ (Vgl. Anhang IX.) Ferner das neuprotestantische, rationalistisch gerichtete Christentum (das von seinen Namensschwwestern wohl zu unterscheiden ist!) Der Protestantismus hat mit dem asketischen Geiste den innersten Kern des Christentums preisgegeben. Er mag „eine gute Religion für komfortable verheiratete und aufgeklärte protestantische Pastoren“ sein, aber er ist „ein ausgeartetes Christentum“. Der Katholizismus dagegen stellt sich als „ein schmäählich mißbrauchtes“ dar. In beiden Fällen hat das Christentum das Schicksal getroffen, dem alles Edle, Erhabene und Große anheimfällt, sobald es unter Menschen bestehen soll.⁷³⁾ Es folgt die Zend-Religion des Parsismus mit ihrer schroffen Verbindung optimistischer und pessimistischer Prinzipien.⁷⁴⁾ Eine höhere Stufe bildet das Christentum des Neuen Testaments, das nach Schopenhauer in der Augustinischen Auffassung seine Vollendung findet.⁷⁵⁾ Schimmert doch hier der Grundgedanke des philosophischen Pessimismus, der Gedanke, daß das Dasein dieser Welt nicht durch sich selber gerechtfertigt sei, wie Schopenhauer meint, aufs Deutlichste durch. An den Mythos vom Sündenfall (den es im Alten Testament vorfindet) reiht das Christentum echter Prägung mit dem Gedanken der Erbsünde den Gedanken der Urschuld und endlich das Mysterium der Erlösung, durch

welches es in die Reihe der großen asketisch gerichteten Erlösungs-Religionen tritt.⁷⁶⁾ Aber auch das echte Christentum bleibt mit schweren Gebrechen behaftet, Gebrechen, die es selbst in seinen reinsten Ausprägungen nicht abzustreifen vermocht hat, da sie mit seinen Überlieferungen allzufest verwachsen sind. Dazu gehört der Glaube an den persönlichen Gott, der die Welt, gleichsam durch ein ideales Individuum, „von außen“ geschaffen sein läßt,⁷⁷⁾ und zwar geschaffen aus dem Nichts (ein Glaube, der auch in den Verfeinerungen theologischer Interpretation seine Absurdität nicht verleugnet).⁷⁸⁾ (Vgl. Anhang X.) Dazu gehört die Leugnung der Wesensverwandtschaft des Menschen mit der Tierwelt, durch welche das Christentum die organische Einheit des Lebendigen sprengt, den Menschen von der Tierreihe willkürlich losreißt und die Tiere zu moralischer Rechtlosigkeit verurteilt.⁷⁹⁾ Die pantheistische Umdeutung des christlichen Theismus dagegen stellt nur eine Verschleierung gottloser Weltanschauung dar und verläßt damit den christlichen Boden. (Vgl. Anhang XI.)

Der Gipfel innerhalb der Rangordnung der historisch gegebenen Religionen aber wird nicht von den zeitlich spätesten unter ihnen eingenommen; sondern einige der ältesten stehen dem Range nach obenan. Es sind die indischen Religionen, in denen der Gedanke der Ureinheit alles Wirklichen, ohne theistisch-personalistische Verzerrung, eine großartige und geschlossene Verkörperung findet, in denen die idealistische und pessimistische Grundanschauung ungebrochen zum Ausdruck kommt und zu einer Moral von unvergleichlicher Größe führt.⁸⁰⁾ (Vgl. Anhang XII.) Die Wesensverwandtschaft des Menschen mit der gesamten Natur wird unumwunden anerkannt und für die Sittlichkeit fruchtbar gemacht: „Tat twam asi!“ (Das bist du!) heißt es, nicht nur jedem Mitmenschen gegenüber, sondern gegenüber jedem Tier, ja jedem lebenden Wesen schlechthin, eben weil man in jedem von ihnen das gleiche Urwesen walten sieht, in welchem das eigene Individuum wurzelt.⁸¹⁾ Mit dem Gedanken der Metempsychose, der als Glaube an die Wanderung der Seelen auftritt, wird nach Schopenhauer ein Maximum mythischer Weisheit erreicht.⁸²⁾ An der Spitze dieser Gruppe aber steht, als die „vornehmste“ aller Religionen, der Buddhismus, mit seiner überwältigenden Bekennerzahl, die atheistische Religion κατ' ἐξοχήν⁸³⁾ Wir begreifen es, wenn Schopenhauer, angesichts der Übereinstimmung der Geisteswelt der indischen Religionen mit den Ergebnissen seiner Philosophie, eine tiefe Genugtuung empfindet und wenn er von dieser Seite her eine Art zweiter Renaissance für die europäische Menschheit erhofft.⁸⁴⁾ (Vgl. Anhang XIII.) Noch einleuchtender würde dies werden bei spezieller Betrachtung der allegorischen Deutung, die Schopenhauer mit gewissen Grundanschauungen der erwähnten Religionen vornimmt.⁸⁵⁾ —

Es wäre von nicht geringem Reiz, anschließend an diesen Charakterisierungsversuch der religionsphilosophischen Anschauungen unseres Denkers einen Blick auf ihre

historischen Beziehungen zu werfen. Es würde sich zeigen lassen, daß in ihnen Tendenzen der Aufklärung mit solchen der Romantik sich in höchst origineller Weise verschlingen.⁸⁰⁾

Aber Schopenhauer ist uns mehr als eine historische Größe. Und wichtiger als die Einordnung seiner Gedanken in die Vergangenheit ist die Frage nach ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. Stellen wir diese Frage in Bezug auf Schopenhauers Grundanschauungen über die Religion, so wäre es vermessen, mehr als Andeutungen geben zu wollen, wenn ich zum Schluß nicht darauf verzichte, über den sachlich bedeutsamen Ertrag der entwickelten Gedanken aus dem Gesichtskreis moderner Philosophie einige Worte zu wagen.

Kein Zweifel zunächst, daß die Aufgabe der Religionsphilosophie, wie Schopenhauer sie sieht, zu folgenswersten Entscheidungen zwingt. Kein Zweifel ferner, daß das philosophische Wissen und wissenschaftliche Mutmaßen, mag es auch noch so sehr „Stückwerk“ sein, dem religiösen Glauben gegenüber die übergeordnete Instanz bildet und als solche für alle Wahrheitsfragen maßgebend bleibt. Restlos müssen wir uns Schopenhauers Forderung anschließen, daß der Wahrheitsanspruch aller Religion lediglich mit dem Maßstabe dessen zu messen ist, was die kritisch-geklärte Weltdeutung ergibt. Vorbildlich ist Schopenhauers Verzicht auf alle Winkelzüge in diesem Punkt.

Und weiter dürfen wir seiner Lehre folgen: Daß das Ergebnis philosophisch geklärter Weltdeutung niemals imstande ist, in unentstellter Reinheit Gemeingut zu werden, ist unumwunden zuzugeben. Die kritisch geläuterte Einsicht ist für die Wenigen, nicht für die Vielen. Nur einer an Zahl beschränkten Schicht sind insbesondere die psychologischen Vorbedingungen zu philosophischer Erkenntnis verliehen. Der großen Menge, deren Intellekt notwendigerweise auf primitiverer Stufe verharret, wird immer nur ein Surrogat wissenschaftlich gereifter Weltanschauung zugänglich sein können. Schon deshalb, weil das intellektuelle Leben der breiten Masse sich vorwiegend im Umkreise praktischer Interessen bewegt, unfähig, große Zusammenhänge, nach sachlichen Gesichtspunkten, rein als solche, aufzufassen. So ist in der Tat jeder „Volks Glaube“ (der religiöse wie der nichtreligiöse) genötigt, weitgehende Zugeständnisse an die Fassungskraft der Menge zu machen. Das demokratische Vorurteil von der intellektuellen Gleichheit der Menschen steht psychologisch wie wenige mit den Tatsachen im Widerspruch.

Damit braucht jedoch — wie Schopenhauer richtig sieht — keineswegs jede Normierung für die primitivere Weltanschauung der Majorität des Volkes preisgegeben zu sein. Auch hier darf möglichste Angleichung im Inhalt des Volksglaubens an das Ergebnis kritischer Forschung verlangt, möglichste Übereinstimmung der Grundanschauungen exoterischer und esoterischer Lehre gefordert werden, mag auch ein adäquates Verhältnis beider in dieser Übereinstimmung ausgeschlossen sein.

Und diese Angleichung wird nur geschehen können unter Führung und nach Maßgabe geklärten Erkennens. So bleibt für alle ungezügelten Wahrheitsansprüche das kritische Denken das Regulativ. Und auch der Inhalt der geschichtlichen Religionsgebilde unterliegt, soweit er theoretisch ist, dieser Forderung, mag nun die Möglichkeit allegorischer Auslegung bei ihnen bestehn oder nicht.

Wo immer man dieser Forderung nach einheitlicher Fundierung der Gesamtheit möglicher Erkenntnis zu entgehen sucht, ist man gezwungen, offen oder verschämt, dem religiösen Bewußtsein Separatansprüche auf Wahrheit und damit separate Quellen der Wahrheitserkenntnis zuzubilligen, also einen Dualismus von Wissen und Glauben zu statuieren, der philosophisch unannehmbar ist. Unannehmbar deshalb, weil die Anerkennung selbständiger (irrationaler) Quellen und Kriterien des Erkennens außerhalb des „Wissens“ (abgesehen davon, daß sie an innerem Selbstwiderspruch scheitert) entweder auf die Theorie einer „zweifachen Wahrheit“ hinauslaufen würde, wie sie die Geschichte der neueren Zeit tatsächlich kennt,⁸⁷⁾ oder zu der Behauptung einer Duplizität der Erkenntnisquellen und -Kriterien führen müßte, bei welcher angesichts der Diskrepanz der Voraussetzungen die Harmonie der Ergebnisse sinnvoll nicht zu vertreten wäre.⁸⁸⁾ (Vgl. Anhang XIV.) Ebenso sinnwidrig und willkürlich wäre dabei der terminologische Doppelanspruch auf den Namen „Wahrheit“. Denn mit der Einheit des Wortes wäre hier nicht eine Einheit der Sache getroffen, sondern eine solche Einheit in irreführender Weise vorgetäuscht. Positiv dagegen werden wir zu sagen haben: sinnvolle Übereinstimmung der Ergebnisse und sinnvoll-einheitlicher Anspruch auf das Prädikat der Wahrheit unserer Erkenntnisse findet sich nur da, wo auf jene Duplizität der Quellen und Kriterien der Erkenntnis verzichtet und ein einheitlicher Ursprung und Maßstab aller erkannten und erkennbaren Wahrheiten in den „natürlichen“ Bedingungen alles Wissens vorausgesetzt wird.⁸⁹⁾ (Vgl. Anhang XV.)

Ähnlichen Erwägungen erliegt auch der berühmte Lösungsversuch Kants, der dem religiösen Glauben nur praktische Berechtigung zugesteht, ohne ihn vor dem Forum theoretischer Kritik als gültig anzuerkennen. Daß es sich bei einem solchen theoretischen Glaubensinhalt von ausschließlich praktischer Geltung um eine „hölzerne Flinte“ handelt, um ein „wasch mir den Pelz, aber mach' ihn mir nicht naß!“ — darin werden wir Schopenhauer beipflichten müssen, wenn er auch darin irrt, daß es Kant mit seiner „Moraltheologie“ nicht Ernst gewesen sei.⁹⁰⁾ (Vgl. Anhang XVI.)

Damit scheidet auch der letzte Versuch aus, dem religiösen Verhalten Sonderquellen gültiger Einsichten zuzugestehn. Was daraus folgt, liegt auf der Hand: Auch das religiöse Verhalten ist idealiter an die echten und allgemeinen Prinzipien des Erkennens gebunden und muß, soweit es Anspruch auf Wahrheit erhebt, sich diesen Prinzipien unterwerfen.

Und diese Konsequenz zieht Schopenhauer erbarmungslos. Seine Kritik der thei-

stischen Annahme eines außerweltlichen Schöpfergottes und die damit zusammenhängende Kritik des philosophischen Pantheismus gehören zu den Glanzleistungen seiner Religionsphilosophie. Diese Gedanken sind bisher nicht im entferntesten ihrer philosophischen Bedeutung entsprechend gewürdigt worden, obwohl ihr Ergebnis eine Weltanschauung von Jahrtausenden zu Grabe trägt.⁹¹⁾ Als Glanzleistung wagen wir diese Kritik zu bezeichnen, weil sie mit ihrer meisterhaft durchgeführten Negation nicht lediglich destruktive Bedeutung besitzt, sondern indirekt durch sie einer neuen und solideren Weltanschauung die Tore öffnet. — (Vgl. Anhang XVII.)

Wäre nun die mythische Begriffsbildung mit ihren personalistischen Tendenzen ein wesentlicher Bestandteil der Religion und mit ihr unablösbar verknüpft, so würden wir auch den weiteren Folgerungen unseres Denkers nicht enttrinnen: Wissenschaft und Religion wären und blieben „natürliche Feinde“; und es würde von einer Verkenntung der Sachlage zeugen, wollten wir von Frieden und Übereinstimmung beider Mächte reden.⁹²⁾ (Vgl. Anhang XVIII.)

Aber besteht der Grundcharakter aller Religion wirklich in „Volksmetaphysik“, wie Schopenhauer will? In einem Deutungsversuch des Wirklichen auf mythischer Basis? Liegt der Kern ihres Wesens wirklich im erkennenden Verhalten? — Hier zwingt uns die neuere Forschung zu einschneidender Korrektur! Immer stärker hat sich seit Schleiermacher die Einsicht durchgesetzt, daß Religion nicht Sache des Kopfes,⁹³⁾ sondern Sache des Herzens ist, daß die Eigenart der religiösen Funktion nicht intellektueller, sondern emotionaler Natur ist.⁹⁴⁾ (Vgl. Anhang XIX.) Sie beruht auf Wille und Gefühl. Dieser Umstand erst begründet ihre Selbständigkeit. Aber nicht jede Gefühls- und Willenshaltung werden wir religiös zu nennen haben, sondern nur eine solche, die sich auf das Ganze des Wirklichen und seine übersinnlichen Hintergründe richtet, richtet in der dunklen und doch festen Überzeugung, daß das fühlende und wollende Bewußtsein selber irgendwie ein Ausfluß letzter Wirklichkeitsbestände ist, selber im Urwirklichen wurzelt.⁹⁵⁾ (Vgl. Anhang XX.) „Welche Religion auch immer wir betrachten mögen — sagt ein Religionsphilosoph der jüngsten Vergangenheit — der Zusammenhang des Seins wird in ihr so zu gestalten gesucht, daß er dem Wollen, Hoffen und Wünschen des Menschen einen Wert abwirft.“⁹⁶⁾ (Vgl. Anhang XXI.) Nicht in Wahrheitserkenntnis als solcher, sondern in wertender Verarbeitung erkannter Wahrheiten liegt also das Wesen der Religion. Und zwar erkannter Wahrheiten metempirischer Art. Halten wir das fest, so bemerken wir mit Staunen, daß wir uns Schopenhauers Gedankenwelt unerwartet genähert haben, als wir glaubten, uns von ihr zu entfernen. Gipfelt doch die Lehre unseres Denkers in dem Gedanken einer völligen Neuorientierung unseres wertenden Verhaltens auf Grund geklärter und vertiefter Einsicht in die Zusammenhänge des Seins. Den Namen „Religion“ hat Schopenhauer diesem Verhalten versagt. Und doch kann kein Zweifel bestehn, daß die Haltung des

Heiligen, wie sie das vierte Buch des Hauptwerkes schildert, von spezifisch religiöser Natur ist, kein Zweifel, daß die Schopenhauerische Weltdeutung, welche nach Goethes Wort den „Kern der Natur“: „Menschen im Herzen“ findet, die fruchtbarste Grundlage für die Entfaltung spezifisch religiöser Regungen darstellt.⁹⁷⁾ (Vgl. Anhang XXII.) Dieser Gedanke ist es ja, der, in seiner großartigen Einfachheit, Schopenhauer mit den Häuptern der deutschen Mystik verbindet. Das religiöse Verhalten aber entspringt als solches keiner erkennenden, sondern einer wertenden Funktion. Mit Gefühl und Wille nimmt der religiöse Mensch zu gewonnenen Einsichten (echten oder vermeintlichen!) Stellung. Drohte also der Religion, wenn sie an Wahrheitsansprüchen mit den Wissenschaften wetteiferte, nach Schopenhauers überzeugenden Darlegungen, der Verfall, so gelangt sie durch Rückbesinnung auf den Kern ihres Wesens zur Selbständigkeit eines autonomen Gebietes. Der Verzicht auf eigene theoretische Leistungen aber und die Beschränkung auf wertende Verarbeitung des Erkannten bildet die Voraussetzung dieser Selbständigkeit. Damit lösen sich von selbst die geschilderten Antinomien.

Die religiöse Funktion waltet „neben“ der philosophischen (nicht „über“, aber auch nicht „unter“ ihr!) Sie ist kein Notbehelf primitiver Geister, keine phantastische Vorstufe der Wissenschaft,⁹⁸⁾ sondern ein Produkt unserer seelischen Organisation, welche uns zu letzten, tiefsten und umfassendsten Einsichten mit Gefühl und Wille Stellung nehmen läßt. Und eben dieser Gedanke bildet einen Kulminationspunkt der Lehre Schopenhauers, wenn auch nicht unter dem Namen „Religion“. Auf Grund solcher Voraussetzungen konnte ein neuerer Forscher sagen, daß Schopenhauers philosophische Mission dazu angetan sei, über alle Schicksale und Sonderverhältnisse der Zeiten weit hinausgreifend, den modernen Menschen dem Gefühl der Kindenschaft der Ewigkeit entgegenzuführen.⁹⁹⁾ So haben wir das Recht, in ihm einen großen Wegbereiter geläuterter Frömmigkeit zu sehen.

Und diese Leistung behält ihre Bedeutung auch dann, wenn das Ergebnis kritisch vertiefter Weltdeutung, wie sie uns Heutigen obliegt, inhaltlich anders ausfallen muß als es nach Schopenhauers Lehre der Fall ist und wenn dementsprechend die religiöse Werthaltung eine andere als pessimistische Kursrichtung erfährt. Auch dann noch bestätigt sich der Grundgedanke im vierten Buch der „Welt als Wille und Vorstellung.“

So weist uns der herbe Kritiker der historischen Religionen, tiefer gesehn, die Wege zu einer geläuterten und überhistorischen Form der Religion, einer Religion, bei welcher der Widerstreit mit der Philosophie friedlichem Einvernehmen gewichen ist. Grundverschieden von ihr nach Aufgabe und Ziel, so verschieden wie Erkennen und Wollen, — wird die so geläuterte Religion doch in einer Hinsicht mit der Philosophie übereinstimmen: auch sie wird, in Schopenhauers unsterblichem Gleichnis¹⁰⁰⁾ gesprochen, einem Schweizer See ähnlich zu werden trachten, welcher bei großer Tiefe zugleich große Klarheit besitzt.

ANHANG

I.

Schopenhauer betont vorwiegend die beruhigende und tröstende Wirkung der Religion. Daß dieselbe auch eine unerschöpfliche Quelle von *Beunruhigung* gewesen und noch heute ist, (wie es im Anschluß an epikureische Gedankengänge in klassischer Weise *Lucretius Carus* im dritten Buche seines berühmten Lehrgedichtes „Von der Natur der Dinge“ entwickelt) wird von Schopenhauer nicht hinreichend berücksichtigt. Und doch ist auch der Neuzeit dieser Gedanke nicht fremd geblieben. Mit eindringlichen Worten verkündet ihn *Holbach* im „*Système de la nature*“. Vgl. *Fr. A. Lange*, Geschichte des Materialismus, herausg. von *H. Cohen*, 8. Auflage, Leipzig 1908, Bd. I, S. 364.

Über die ursprünglichen Beziehungen zwischen Religion und Moral hat Schopenhauer an verschiedenen Stellen seiner Werke verschieden geurteilt. Den historisch-psychologischen Ursprung des Götterglaubens sieht er 1.) in Hilfsbedürftigkeit, Ohnmacht und Abhängigkeitsbewußtsein des Menschen gegenüber den ihm überlegenen und unbegreiflichen Gewalten der Natur in Verbindung mit der psychologischen Tendenz zu beseelender Personifikation. „*Primus in orbe deos fecit timor*“ (WI, 418, 649; III, 237 Anmkg.; IV, 141—42; V, 351); 2.) im Egoismus in Verbindung mit Not und intellektueller Beschränktheit (WIV, 143, 144); 3.) im Bedürfnis nach Begründung der Moral (WIII, 487). Hierzu treten sekundäre Verflechtungen zwischen Moralität und Religiosität, die z. T. dem religiösen Fanatismus eine moralische Note erteilen, indem es u. A. unter priesterlicher Einwirkung dazu kommt, daß das mythisch fundierte Dogma mit dem moralischen Bewußtsein sich untrennbar verknüpft, sodaß jeder Angriff auf den Mythos als ein Angriff auf Recht und Tugend erscheint. (WI, 465, Anmkg. Vgl. NIV, 252—53 [§ 419].)

II.

Glauben und Wissen, sagt Schopenhauer, verhalten sich „wie die zwei Schalen einer Wage: in dem Maße als die eine steigt, sinkt die andere.“ (WV, 362.) Das Wissen aber ist „aus einem härteren Stoff“ als der Glaube, „sodaß, wenn sie gegen einander stoßen, dieser bricht.“ (WV, 378.) „Glauben und Wissen vertragen sich nicht wohl im selben Kopfe: sie sind darin wie Wolf und Schaf in einem Käfig; und zwar ist das Wissen der Wolf, der den Nachbar aufzufressen droht.“ (WV, 412.) Und wie Wissen und Glauben, so bleiben Wissenschaft und Religion „natürliche Feinde“: „Von Friede und Übereinstimmung Beider reden zu wollen, ist höchst lächerlich: es ist ein *bellum ad internecionem*.“ (WV, 411.)

In diesem Zusammenhang fallen Sentenzen von unübertroffener Prägung: „Wer die Wahrheit liebt, haßt die Götter, im Singular, wie im Plural.“ (NIV, 255; vgl. NIV, 355; WI, 647; IV, 169.) „Zum Glauben ist man kein Philosoph.“ (NIV, 253.) „Ich hab es mit der Wahrheit gehalten und nicht mit dem lieben Gott.“ (NIV, 355; vgl. Schopenhauers Briefe, herausg. v. E. Grisebach, Leipzig, Reklam, S. 212.) „Ich bitte die Herren Professoren, sich nicht weiter zu bemühen: ich sage selbst es gerade heraus, so sehr es sie wundern mag, daß ich nicht meinen Beruf darin erkenne, unter der Firma der Philosophie Judenmythologie zu lehren.“ (NIV, 362.) Vgl. Schopenhauers Briefe, herausg. v. E. Grisebach, S. 337, 338. Oder: „Ein persönliches Wesen hätte die Welt gemacht: das läßt sich, wie die Erfahrung gelehrt hat, sehr wohl glauben, aber denken läßt es sich nicht.“ (NIV, 254 Anmkg.) Der Dualismus von Wissen und Glauben erliegt also der Kritik, einmal wegen der Unhaltbarkeit der ihm zugrunde liegenden Diskrepanz intellektueller Ansprüche überhaupt, sodann aber weil das wissenschaftliche Denken nicht vor der Grenze jenes Gebietes halt macht, auf welchem der „Glaube“ Fuß gefaßt hat und zwar, wie sich beim Überschreiten der Grenze herausstellt, nur psychologisch aber nicht logisch „festen“ Fuß!

III.

Da in der Religion nach Schopenhauer das mythisch Verhüllte als unverhüllt und schlechthin wahr angesehen wird, so setzt das religiöse Verhalten im Sinne dieser Lehre prinzipiell einen Zustand geistiger Unklarheit voraus. Für die geklärte Betrachtung dagegen, die zwischen mythischer Einkleidung und allegorischem Gehalte unterscheidet, liegen nach Schopenhauer die Verhältnisse anders. Hier wird geradezu die Absurdität des religiösen Mythos oder Dogmas dem Ziel eines tieferen Verständnisses dieser Erscheinungen dienstbar. Sie dient gewissermaßen als Signalement der Allegorie. Für diese nämlich „ist eine kleine Beimischung von Absurdität ein notwendiges Ingredienz, indem es zur Andeutung ihrer allegorischen Natur dient.“ (W V, 381; vgl. W II, 192.) Der allegorische Gehalt der Religion wird jedoch hinreichend begriffen nur von Dem, der einen überlegenen Standpunkt unabhängig vom religiösen Glauben und außerhalb seiner gewonnen hat. Denn der Gläubige faßt seine Glaubensinhalte im eigentlichen, nicht im uneigentlichen Sinne auf. (Vgl. W II, 193; V, 349, 357, 382.)

IV.

In dem berühmten Kapitel „Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen“ heißt es: „Wo ist denn je wahre Gedankenfreiheit gewesen? Geprahlt hat man genug damit: aber sobald sie weiter gehen wollte, als etwan in untergeordneten Dogmen von der Landesreligion abzuweichen, ergriff die Verkündiger der Toleranz ein heiliger Schauer über die Vermessenheit, und es hieß: keinen Schritt weiter!“ (W II, 217.)

V.

Der unvermeidliche Verfall der Religion ergibt sich nach Schopenhauer aus dem allmählichen aber stetigen Wachstum an Klarheit über den bildlich-allegorischen Charakter aller religiösen Glaubensinhalte, wie sie aus der fortschreitenden intellektuellen Entwicklung der Menschheit mit Notwendigkeit folgt. Diese Entwicklung muß zuletzt zur Beseitigung jener geistigen Unklarheit führen, welche nach Schopenhauer eine fundamentale Voraussetzung alles religiösen Lebens bildet: „Die Religion wird durch fortschreitende Verstandesbildung zurückgedrängt, wird abstrakter, und da ihr Wesen Bildlichkeit ist, muß sie, sobald ein gewisser Grad von Verstandesbildung allgemein geworden, ganz fallen.“ (NIV, 255.) Diese Perspektive hängt zusammen mit der inneren Notwendigkeit, mit welcher nach Schopenhauer die Erkenntnis der Wahrheit im Laufe der Zeiten ihrem Siege entgegengeht. So lesen wir im § 8 des Hauptwerks die schönen Worte: „Zum Trost Derer, welche dem edlen und so schweren Kampf gegen den Irrtum, in irgend einer Art und Angelegenheit, Kraft und Leben widmen, kann ich mich nicht entbrechen, hier hinzuzusetzen, daß zwar so lange, als die Wahrheit noch nicht dasteht, der Irrtum sein Spiel treiben kann, wie Eulen und Fledermäuse in der Nacht: aber eher mag man erwarten, daß Eulen und Fledermäuse die Sonne zurück in den Osten scheuchen werden, als daß die erkannte und deutlich und vollständig ausgesprochene Wahrheit wieder verdrängt werde, damit der alte Irrtum seinen breiten Platz nochmals ungestört einnehme. Das ist die Kraft der Wahrheit, deren Sieg schwer und mühsam, aber dafür, wenn einmal errungen, ihr nicht mehr zu entreißen ist.“ (WI, 73.) Die gleiche „Kraft der Wahrheit“ ist es, auf welche das von Schopenhauer zitierte Wort hindeutet: *μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχέει* (magna est vis veritatis et praevalebit). (W II, 312; III, 345; Briefe, herausg. v. Grisebach, S. 283.) Es ist die der Wahrheit, als dem Inbegriff zureichend begründeter Urteile (W I, 48, 91; III, 88, 122) innewohnende Stichhaltigkeit, welche nach Schopenhauer im Verlaufe der Zeiten ihr den Sieg verbürgt. Und der entgegengesetzte Sachverhalt ist aus entgegengesetzten Gründen bestimmend für das entgegengesetzte Schicksal der Religion.

VI.

Der Monotheismus ist nach Schopenhauer der wesentliche Quellpunkt aller Intoleranz des religiösen Fanatismus: „Ein alleiniger Gott ist, seiner Natur nach, ein eifersüchtiger Gott, der keinem andern das Leben gönnt. Hingegen sind polytheistische Götter, ihrer Natur nach, tolerant: sie leben und lassen leben: zunächst dulden sie gern ihre Kollegen, die Götter derselben Religion und nachher erstreckt diese Toleranz sich auch auf fremde Götter, die demnach gastfrei aufgenommen werden und später bisweilen sogar das Bürgerrecht erlangen.“ (WV, 376.) Schopenhauer versäumt nicht, seine These über die ruchlosen Auswirkungen des religiösen Fanatis-

mus durch eindrucksvolle Belege zu stützen. So weist er darauf hin, daß der in der *Inquisition* verkörperte christlich-katholische Fanatismus in Madrid allein innerhalb dreier Jahrhunderte „300 000 Menschen, Glaubenssachen halber, auf dem Scheiterhaufen qualvoll sterben ließ.“ (W I, 465, Anmkg.; vgl. W III, 615—16.) Verwandt der Auffassung Schopenhauers lautet das Urteil Fr. A. L a n g e s: „Die Religionen haben ursprünglich gar nicht einmal den Zweck, der Sittlichkeit zu dienen. Ausgeburten der Furcht vor gewaltigen Naturereignissen, der Phantasie und barbarischer Neigungen und Vorstellungen, sind die Religionen bei den sogenannten Naturvölkern eine Quelle von Scheußlichkeiten und Abgeschmacktheiten, welche aus dem bloßen Interessenkampf in seiner rohesten Form kaum je entstehen könnten. Wie viel solcher entstellenden Elemente selbst bei gebildeten Völkern der Religion noch anhängen, kann uns das Urteil eines Epikur und Lukrez zeigen, da wir uns, durch die erhabnen Seiten der antiken Mythologie geblendet, nur schwer direkt in das Religionswesen der Alten hineinendenken können.“ (Gesch. d. Materialismus, 8. Aufl. herausg. v. H. Cohen, Bd. II, S. 491.) — Zur Bestätigung der von Schopenhauer behaupteten *Intoleranz* der monotheistischen Religionen vgl. L a s a u l x, Der Untergang des Hellenismus; München, 1854, S. 7 ff; G i b b o n, History of the decline and fall of the Roman empire; Vol. II. Kap. 15; Fr. A. L a n g e, a. a. O. Bd. I, S. 208—09.

VII.

Schopenhauer legt dem Philalethes seines „Dialoges“ Worte in den Mund, welche die Antithetik zwischen dem Für und Wider der Religion in bezeichnender Weise zum Ausdruck bringen: „Es würde wirklich eine höchst nützliche Untersuchung sein, wenn man einmal, mit größter Unbefangenheit und Kälte, die durch die Religionen erlangten Vorteile und die durch dieselben herbeigeführten Nachteile unparteiisch, genau und richtig gegen einander abzuwägen versuchte. Dazu bedarf es freilich einer viel größeren Menge historischer und psychologischer Data . . . Akademicien könnten es zum Gegenstand einer Preisfrage machen.“ (W V, 367—68.) Und ähnlich ein andres Mal: „Ich wollte, ich hätte ein authentisches Verzeichnis aller Verbrechen, die wirklich das Christentum verhindert, und aller guten Handlungen, die es wirklich erzeugt hat, um sie auf die andere Wagschale legen zu können.“ (W II, 218.) Daß hierzu ein einheitliches und gesichertes Wertsystem die Voraussetzung bilden würde, da ohne solches die Güte bezw. das Verbrecherische einer Handlung nicht bestimmt werden könnte, bleibt unerwähnt.

Interessant ist ein erster Entwurf Schopenhauers zur Darlegung jenes in den „Parerga und Paralipomena“ (W V, Kap. 15) entwickelten Widerstreits, den die Philosophie an der Religion als deren Wesenselement enthüllt. Grisebach hat diesen Entwurf im bibliographischen Anhang des IV. Bandes seiner Ausgabe des Handschriftlichen Nachlasses veröffentlicht. Das Pro und Contra findet sich hier vorwiegend auf die

praktische Seite bezogen. Da dieser Entwurf, trotz der Bedeutung seines Inhaltes, an ziemlich verborgener Stelle publiziert ist und den Antagonismus besonders scharf hervortreten läßt, möge er, zur Erläuterung des Textes unserer Studie, hier wieder gegeben sein:

„Pro: Weil auf der Welt das Praktische dem Theoretischen vorgeht, die ganze Tendenz der Welt eine praktische, das Theoretische Nebensache ist, und weil die rohe Menge, die Wahrheit zu verstehn unfähig, ein praktisches Surrogat derselben an einem mythischen Wahn, mit dem ein Gran Wahrheit, wie es praktisch nützt, versetzt ist, haben muß, um gebändigt und zum Rechten gebracht zu werden; ist die Religion jedes Volkes heilig und sie anzutasten Frevel. Denn *la paix vaut encore mieux que la vérité*. Es muß eine öffentliche Standarte des Rechts und der Tugend geben. Kant.

Contra: Aber das Prinzip ist falsch: die rohe Menge muß durch Ordnung und Gesetz, nächst dem durch richtige Erkenntnis ihres eigenen Wohls gebändigt und geleitet werden. Die Religion ist eine Krücke für schlechte Staatsverfassungen. In tauglichen, wie in Amerika, kommt man ohne sie viel besser aus. Und weil der Zweck nicht die Mittel heiligt, so ist jedes öffentlich sanktionierte Gewebe von Lug und Trug verwerflich. Moralischen Wert haben Taten, die wirklich und rein aus Superstition geschehn, doch nicht.“ (N IV, 459—60. Die Entstehung dieses Entwurfes fällt nach Grisebach in die Zeit von 1828—30; vgl. N IV, 416, 459.)

VIII.

Die Frage nach dem Bestehn einer Offenbarung erledigt Schopenhauer mit der klassischen Antwort: „Es gibt keine andere Offenbarung als die Gedanken der Weisen.“ (W V, 379; vgl. W I, 648, 660—61; III, 140; IV, 135, 136, 221.)

IX.

Der Fundamentalunterschied aller Religionen ist nach Schopenhauer nicht, gemäß der herkömmlichen Auffassung, darin zu erblicken, ob sie monotheistisch, polytheistisch, pantheistisch oder atheistisch sind, sondern darin, ob sie optimistischen oder pessimistischen Grundcharakter tragen, „d. h. ob sie das Dasein dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es betrachten als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht sein sollte.“ (W II, 196—97; vgl. II, 734; V, 408.) Der theistische Personalismus in seiner neuzeitlichen Gestalt (Monothismus) ist nach Schopenhauer als religiöses Grundgebrechen spezifisch jüdischen Ursprunges vom Judentum in dessen Tochterreligionen (Christentum und Islam) eingeschleppt worden. (W I, 497; II, 712, 734—35; III, 142, 330; IV, 71—72, 138, 152, 155; V, 3, 169.) Schopen-

hauer geht so weit, die theistischen Elemente in der Lehre Platons auf Einflüsse jüdischen Ursprungs zurückzuführen. (W I, 619.) Daneben fällt der optimistische Grundcharakter der jüdischen Religion, wie er sich typisch in der jüdischen Schöpfungsgeschichte mit ihrem *πάντα καλὰ λίαν* ausspricht, (trotz einzelner entgegengesetzter Züge) für Schopenhauer negativ schwer ins Gewicht. Vgl. W II, 730, 734, 760; IV, 79, 222; V, 314, 324, 399, 400. „Bei keiner Sache — erklärt Schopenhauer — hat man so sehr den Kern von der Schale zu unterscheiden, wie beim Christentum.“ (W II, 736; N IV, 262; W V, 329.) Von den großen herrschenden Konfessionen innerhalb dieser Religion aber ist keine ihrem „Kerne“ und „Herzen“ konform. Daher eben wird der Katholizismus als „ein schmähtlich mißbrauchtes“, der Protestantismus als „ein ausgeartetes Christentum“ charakterisiert. (W II, 737.) Als empfindlichen Mangel sieht Schopenhauer es auch beim neutestamentlichen Christentum an, daß es Sündenfall wie Erlösung als individuelle historische Begebenheiten auffaßt und diese Ereignisse an bestimmte einzelne Persönlichkeiten der Vergangenheit knüpft. Die „frohe Botschaft“ ist hier zu Unrecht historisiert und individualisiert worden. (W I, 425, 519; II, 739—40; V, 387—88.) In ähnlicher Weise führt Fichte aus, daß nur das Metaphysische, keineswegs aber das Historische an den Erscheinungen der religiösen Überlieferung letzten Endes bedeutsam sei. Vgl. Fichte, Staatslehre (1813), Ges. Werke, IV, 539 ff. Vgl. Pfleiderer, a. a. O. S. 293.

X.

Schopenhauers Kritik des der jüdischen und christlichen Religion zugrunde liegenden Theismus und seiner Abart des Pantheismus findet sich, ihrer prinzipiellen Bedeutung zum Trotz, bei unsrem Denker nicht in gesonderten Abschnitten selbständig behandelt. Um ein Gesamtbild der hier in Betracht kommenden Gedanken zu gewinnen, sind mehrere Ausführungen in Verbindung zu bringen, die, an verschiedenen Stellen der Schriften Schopenhauers verstreut, inhaltlich durchaus miteinander harmonieren. Da dieser Teil der Lehre Schopenhauers in der Regel übergangen und nicht selten übersehen zu werden pflegt, dürfte eine gedrängte Zusammenfassung des Wesentlichen an dieser Stelle nicht unwillkommen sein. —

Daß die Annahme eines außerweltlichen Schöpfergottes, wie sie vom Theismus vertreten wird, durchaus mythischen Ursprunges ist, ergibt sich nach Schopenhauer einwandfrei aus den Grundbestandteilen dieser Lehre. Vor Allem aus dem Anthropomorphismus, der dem Theismus unzertrennlich anhaftet. (W III, 309—10; IV, 140—41; V, 396.) Derselbe zeigt, daß auch der Monotheismus im letzten Grunde nichts Anderes ist als das Ergebnis einer Reduzierung der vielgestaltigen mythisch-polytheistischen Götterwelt auf ein einheitliches Prinzip. Die Hypostasierung persönlicher Wesen, die im

ursprünglichen Götterglauben des Polytheismus sich zu dramatischer Vielseitigkeit entfaltet hatte, ist durch den Monotheismus in ihrer Wurzel nicht aufgehoben, sondern durch die vollzogene Vereinheitlichung lediglich in ihrer äußeren Form modifiziert, und zwar in einer Weise, daß sie mit ihrer Mannigfaltigkeit vielartiger Gebilde des dramatisch-künstlerischen Reizes verlustig gegangen ist, dessen sich der polytheistische Götterglaube rühmen darf. (WIV, 141—42.) Der Monotheismus ist undramatisch. (Goethe! WIV, 142.) Leicht verständlich, daß das Urteil über eine Theologie, welche systematische Wissenschaft sein will, von solchen Erwägungen nicht unberührt bleiben kann! Theologie ist nicht Anthropologie, wie Feuerbach behauptet hatte, sondern „Theologie ist Anthropomorphismus, daher ist der Ausspruch des Helvetius oder Diderot „L'homme crée le dieu à son image“ ganz richtig, den Feuerbach akzeptiert hat.“ (Schopenhauers Gespräche und Selbstgespräche, herausg. v. E. Grisebach, 2. Aufl. 1902, S. 77—78.)

Wie aber alle mythischen Vorstellungsgebilde ist auch die mythische Einheitshypothese des Monotheismus kein Erzeugnis des Strebens nach Erkenntnis, sondern der emotionalen Mächte: aus Wille und Gefühl ist sie geboren. Die beständige Not, welche das Herz des Menschen bewegt, vor Allem sein Fürchten und Hoffen haben daran entscheidenden Anteil. (WIV, 141—43.) Die Annahme von Göttern (in der Mehrzahl und Einzahl) wurzelt nicht in sachlich geklärten Überzeugungen, sondern in praktischen Bedürfnissen des Gemütes. (WIV, 141—42.) Hier liegt das „Muttermal“, an welchem die Abkunft aller Theologie zu erkennen ist, „nämlich, daß sie aus dem Willen, aus dem Herzen entsprungen sei, nicht aus dem Kopf oder der Erkenntnis, wie vorgegeben wird.“ (WIV, 142, vgl. dagegen die einschränkende Fassung dieses Gedankens in dem Brief an Frauenstädt, vom 5. Jan. 1848, Schopenhauers Briefe, herausg. v. E. Grisebach, Leipzig, Reklam S. 146.) Nie würde es auf Grund rein sachlich-theoretischer Erwägungen zu theistischen Behauptungen gekommen sein. (WIV, 142.)

Daß jedoch der Ursprung einer Anschauung nicht über ihre Berechtigung entscheidet, hat Schopenhauer keineswegs verkannt. Deshalb läßt er zu den psychologisch-genetischen Betrachtungen (bei welchen es sich um die Entstehungsweise der Gottesvorstellungen handelt) kritisch-normative ergänzend hinzutreten (welche die sachliche Zulässigkeit der theistischen Annahme prüfen).

Diese Prüfung führt zunächst zu der Feststellung, daß das Wort Gott nur dann eindeutig und sinnvoll verwendbar ist, wenn es (wie im ursprünglichen mythischen Denken und noch heute im herrschenden Sprachgebrauch) zur Bezeichnung eines mit Persönlichkeitscharakter ausgestatteten Wesens dient. Ein solches Wesen aber kann nur als mit Verstand und Wille begabtes Individuum gedacht werden. (WIII, 141—42; IV, 68, 138—40; NIV, 249, 250, 254.) Der Theismus (Monotheismus) mit seiner Lehre von einem Welt schöpfer Gott führt die Ent-

stehung des Universums auf das ursächliche Walten eines derartigen Individuums zurück, das, in seiner Eigenschaft als Gott, nicht etwa einen Bestandteil der Welt selber ausmacht, sondern dieser als etwas spezifisch Verschiedenes gegenüberstehend, von „außen“ seine schöpferische Macht betätigt. (NIV, 243.) Personalität und Kausalität sind „unzertrennliche Qualitäten“ Gottes. (NIV, 236, 254.) „Das Wort Gott bedeutet in allen Sprachen einen Menschen, der die Welt gemacht hat, wie man Dies auch umschreiben und verhüllen mag.“ (NIV, 244.)

Nun aber kann eine unbefangene Prüfung der Berechtigung dieser theistischen Grundannahme nicht umhin, den Gedanken an das Bestehen einer mit Verstand und Wille begabten Persönlichkeit unabhängig von der Welt und doch als Ausgangs- und Quellpunkt derselben als einen völlig verfehlten und unannehmbaren zu enthüllen. Sind doch die Willens- und Verstandesfunktionen, aus denen sich die Persönlichkeit aufbaut, nach dem eindeutigen Zeugnis durchgängiger Erfahrung Spätprodukte der Entwicklung im Werdegang der gesamten organischen Natur. Ist doch insbesondere der Intellekt uns allein aus der animalischen Natur bekannt, „folglich als ein durchaus sekundäres und untergeordnetes Prinzip in der Welt, ein Produkt spätesten Ursprungs: er kann daher nimmermehr die Bedingung ihres Daseins gewesen sein.“ (WIII, 238.) Nicht als Ursache, sondern als Resultat des organischen Lebens tritt der Intellekt auf. (WII, 551; vgl. WII, 232, 285, 302; III, 229, 238, 512; V, 115.) Ferner zeigen sich die höheren Bewußtseinsfunktionen, auf welchen die individuelle Persönlichkeit beruht, nach dem ebenso eindeutigen Zeugnis durchgängiger Erfahrung, an bestimmte organische Bedingungen geknüpft, wie sie insbesondere in der Organisation des Großhirns und den Funktionen des zerebralen Nervensystems gegeben sind. Unabhängig und gesondert von diesen organischen Bedingungen von dem Dasein einer Persönlichkeit und der mit ihrem Begriff gegebenen höheren Bewußtseinsfunktionen zu reden haben wir keinerlei Recht. Ja, die Annahme isolierten Bestehens jener Funktionen erweist sich bei näherer Überlegung als ein unausdenkbarer und damit unannehmbarer Gedanke: Lassen wir Schopenhauer in seinen lehrreichsten Worten zu diesem Punkte selber reden: Der Theismus, so führt er aus, „verlangt nicht nur eine von der Welt verschiedene, sondern eine intelligente, d. h. erkennende und wollende, also persönliche, mithin auch individuelle Weltursache: eine solche ist es ganz allein, die das Wort Gott bezeichnet... Nun aber ist die Persönlichkeit, d. h. die selbstbewußte Individualität, welche erst erkennt und dann dem Erkannten gemäß will, ein Phänomen, welches uns ganz allein aus der, auf unserm kleinen Planeten vorhandenen, animalischen Natur bekannt und mit dieser so innig verknüpft ist, daß es von ihr getrennt und unabhängig zu denken, wir nicht nur nicht befugt, sondern auch nicht einmal fähig sind. Ein Wesen solcher Art nun aber als den Ursprung der Natur selbst, ja alles Daseins überhaupt anzunehmen, ist ein kolossaler und überaus kühner Gedanke, über den wir erstaunen würden, wenn

wir ihn zum ersten Male vernähmen und er nicht, durch die frühzeitigste Einprägung und beständige Wiederholung, uns geläufig, ja, zur zweiten Natur, fast möchte ich sagen, zur fixen Idee geworden wäre.“ (W IV, 138—39; vgl. W III, 238 und Anmkg., 511; W IV, 68, 131, 140, 219; V, 113, 282, 396—97; N IV, 140—141, 234, 244, 246, 248, 249, 250, 252, 254, 255, 261.)

Ruht der theistische Gottesglaube subjektiv-psychologisch auf bloßer Gewöhnung, so vermag er sich sachlich und objektiv lediglich auf Offenbarungsanspruch zu gründen. (N IV, 261.) In unbefangenen sachlichen Erwägungen findet er keine Stütze. „Jedem Theisten soll man die dilemmatische Frage tun: „Ist dein Gott ein Individuum oder nicht?“ — Verneint er sie, so ist kein Gott: bejaht er sie, so folgen sonderbare Dinge.“ (N IV, 249.) Unter diesen Umständen werden die Tage, in denen man bei Denkenden den Theismus noch als ernstzunehmende Ansicht betrachtet, gezählt sein: „Die Zeit wird kommen, wo man die Annahme eines Gott-Schöpfers in der Metaphysik ebenso ansehen wird, wie jetzt die der Epizyklen in der Astronomie.“ (N IV, 253.) Das auf Baco von Verulam zurückgehende Wort: ein wenig Philosophie führe von Gott ab, ein vieles zu ihm zurück, — bezeichnet einen der allgemein beliebtesten Irrtümer, die es gibt, ist jedoch nicht weniger irrtümlich, weil es allgemein beliebt ist. (W V, 71—72.)

Auch bekannte Rettungsversuche der theistischen Position führen nach Schopenhauer nicht zum Ziel. Aussichtslos ist insbesondere das Bemühen, den Theismus dadurch zu retten, daß man ihn von seinen sachlich anstößigsten, seinen anthropomorphen Elementen befreit. Denn diese Elemente machen gerade den Kern seines Wesens aus: „Die Versuche, den Theismus vom Anthropomorphismus zu reinigen, greifen, indem sie nur an der Schale zu arbeiten wännen, geradezu sein innerstes Wesen an: durch ihr Bemühen, seinen Gegenstand abstrakt zu fassen, sublimieren sie ihn zu einer undeutlichen Nebelgestalt, deren Umriß, unter dem Streben, die menschliche Figur zu vermeiden, allmählich ganz verfließt; wodurch denn der kindliche Grundgedanke selbst endlich zu nichts verflüchtigt wird.“ (W IV, 140—41.) „Dem Gott, der ursprünglich Jehova war, haben Philosophen und Theologen eine Hülle nach der andern ausgezogen, bis am Ende nichts als das Wort übrig geblieben ist.“ (W IV, 141, Anmkg.) „Man hat Gott nach und nach, besonders in der scholastischen Periode und später, angekleidet mit allerhand Qualitäten: die Aufklärung aber hat genötigt, ihn wieder auszukleiden, ein Stück nach dem andern, und man zöge ihn gern ganz aus, wenn nicht der Skrupel wäre, es möchte sich dann ergeben, daß bloß Kleider wären und nichts drin.“ (N IV, 236.) Der Verlauf dieser Entwicklung mußte zu dem Ergebnis führen, daß der einst inhaltschwere Name des Schöpfers aller Dinge schließlich als bloßes Lautgebilde übrig blieb: „Gott ist in der neuen Philosophie, was die letzten fränkischen Könige unter den Majores Domus, ein leerer Name, den man beibehält, um bequemer und unangefochtener sein Wesen treiben zu können.“ (N IV, 237; vgl. N IV, 250, 251, 261.)

Mit dieser stetig fortschreitenden Verarmung des Bedeutungsinhaltes des Wortes Gott, welche sich unter dem Druck der wachsenden Einsicht in die innere Unhaltbarkeit der theistischen Grundannahme vollzogen hat, ist eine fortschreitende Umdeutung des Wortes Gott Hand in Hand gegangen. Ihr berühmtestes Ergebnis ist die Gleichsetzung von Weltall und Gott. Die extremen Versuche, den Theismus von seinen anthropomorphen Bestandteilen zu reinigen, führen hinüber zum Pantheismus. Schopenhauers Kritik dieses Lösungsversuches ist höchst beachtenswert und wird in der öffentlichen Diskussion, gleich seiner Kritik des Theismus, zumeist mit Stillschweigen übergangen und als nicht vorhanden betrachtet. Grund genug, an dieser Stelle sie gebührend zur Geltung kommen zu lassen!

Terminologisch betrachtet — so gehen Schopenhauers kritische Erwägungen — ist die pantheistische Lehre nichtssagend und belanglos. „Die Welt Gott nennen heißt sie nicht erklären, sondern nur die Sprache mit einem überflüssigen Synonym des Wortes Welt bereichern.“ (WV, 112.) Soweit dabei überhaupt von einem sachlichen Erklärungsversuch des Wirklichen die Rede sein kann, nimmt er den falschen Weg: denn hier wird das Unbekannte auf ein noch Unbekannteres zurückgeführt: „Zwar wenn man dabei vom Gott, als wäre er das Gegebene und zu Erklärende, ausgeht, also sagt: „Gott ist die Welt“; da gibt es gewissermaßen eine Erklärung, sofern es doch ignotum auf notius zurückführt: doch ist es nur eine Worterklärung. Allein wenn man von dem wirklich Gegebenen, also der Welt, ausgeht, und nun sagt, „die Welt ist Gott“, da liegt am Tage, daß damit nichts gesagt, oder wenigstens ignotum per ignotius erklärt ist.“ (WV, 112; vgl. WII, 758; IV, 17.) Der Pantheismus, welcher ernst genommen sein will, stellt die Verhältnisse geradezu auf den Kopf. Seine Vertreter „gehen, bei ihrem Philosophieren, nicht von der Welt oder unserm Bewußtsein von dieser aus, sondern von Gott, als einem Gegebenen und Bekannten: er ist nicht ihr quaesitum, sondern ihr datum.“ (WII, 411.) Man ist dabei keineswegs unbefangen „von der Welt, als dem zu Erklärenden ausgegangen, sondern von Gott als dem Gegebenen: nachdem man aber bald mit diesem nicht mehr wußte wohin, da hat die Welt seine Rolle übernehmen sollen.“ (WV, 112; vgl. WII, 758—59; IV, 88.) So setzt der Pantheismus jederzeit den Theismus voraus: „denn nur sofern man von einem Gotte ausgeht, also ihn schon vorweg hat und mit ihm vertraut ist, kann man zuletzt dahin kommen, ihn mit der Welt zu identifizieren.“ (WV, 112; vgl. WII 758—59; IV, 88.)

Unbefangen und streng genommen — so zeigt nach Schopenhauer eine weitere Überlegung — bedeutet der Pantheismus eine *contradictio in adjecto*, einen „sich selbst aufhebenden Begriff“, da hier die Gleichsetzung des Persönlichen mit einem Nicht-Persönlichen verlangt wird, nämlich des nur als Persönlichkeit sinnvoll zu denkenden Gottes mit dem Universum, das ausgesprochen unpersönlichen Charakter besitzt. (WIII, 26; IV, 138—39; NIV, 254.) Dazu kommt, daß „der Begriff eines Gottes eine von ihm verschiedene Welt, als wesentliches Korrelat desselben, voraussetzt.“

(WIV, 138.) „Ein unpersönlicher Gott ist gar kein Gott, sondern bloß ein mißbrauchtes Wort, ein Unbegriff, eine *contradictio in adjecto*, ein Schiboleth für Philosophieprofessoren, welche, nachdem sie die Sache haben aufgeben müssen, mit dem Worte durchzuschleichen bemüht sind.“ (WIV, 139; vgl. WIV, 219.) Das Wort, nicht die Sache ist gerettet. Das gilt auch von dem berühmtesten Vertreter des neuzeitlichen Pantheismus, Spinoza, der zäh und folgerichtig an seiner Gleichsetzung „*Deus sive natura*“ festhält. (WIII, 26.) „Wenn daher Spinoza die Welt Gott benennt; so ist es gerade nur so, wie wenn Rousseau im *Contrat social*, stets und durchgängig mit dem Wort *le souverain* das Volk bezeichnet.“ (WII, 411.) „Beide gebrauchen den Namen eigentlich, indem sie ihn dem beilegen, welches bei ihnen an die Stelle dessen tritt, was sie aufgehoben haben. Der Name haftet bei ihnen also an der Stelle, wo ihn Das, was solche zuerst inne hatte, ausscheidend sitzen ließ und das dafür Eintretende ihn vorfindet.“ (NIV, 61; vgl. NIV, 57.)

Demgemäß ist der Pantheismus, genauer angesehen, nichts Anderes als eine „maskierte Negation.“ (WV, 113.) Er ist ein Versuch, den theistischen Gott „auf eine anständige Art zu beseitigen“ (WV 112), „eine höfliche Wendung, dem Herrgott den Abschied zu geben“ (NIV, 72, Anmkg.; vgl. WIII, 328) und damit nichts anderes als „eine Euphemie für Atheismus.“ (WIV, 138.) Philosophisch aber ist diese irreführende Ausdrucksweise rücksichtslos abzulehnen, da sie dem philosophischen Klarheits- und Wahrheitsstreben widerspricht. Mit einem Spott, welcher im Pathos innerster Wahrhaftigkeit seine Quelle hat, erklärt Schopenhauer: „Ich aber möchte unmaßgeblich raten, den Worten ihre Bedeutung zu lassen und wo man etwas Anderes meint, auch ein anderes Wort zu gebrauchen, also die Welt Welt und die Götter Götter zu nennen.“ (WIII, 328.)

Zu diesen Erwägungen treten weitere hinzu. Nach pantheistischer Auffassung müßte das Wesen Gottes identisch sein mit der Gesamtheit der den Erscheinungen der empirischen Welt „zugrunde“ liegenden unerfahrbaren Wirklichkeit, welche sich unserem Bewußtsein in der Totalität jener Erscheinungen darstellt. Aber dieser Auffassung stellen sich, unter dem Gesichtspunkt kritischer Hypothesenbildung betrachtet, grundstürzende Bedenken in den Weg. Eine sachlich gerechtfertigte Ausdeutung des Empirisch-Gegebenen muß an erster Stelle der Forderung genügen, daß sie zu diesem Gegebenen stimmt. (WII, 211—15.) Wozu aber führt eine unbefangene Prüfung dieser Frage im vorliegenden Fall? Sie führt zu der Einsicht: die Welt ist keine Theophanie! „Man sehe sie doch nur einmal darauf an, diese Welt beständig bedürftiger Wesen, die bloß dadurch, daß sie einander auffressen, eine Zeit lang bestehen, ihr Dasein unter Angst und Not durchbringen und oft entsetzliche Qualen erdulden, bis sie endlich dem Tode in die Arme stürzen: wer dies deutlich ins Auge faßt, wird dem Aristoteles Recht geben, wenn er sagt: *ἡ φύσις δαιμόνια, ἀλλ' οὐ θεῖα ἐστὶ* (*natura daemonia est, non divina*); . . . ja, er wird gestehen müssen, daß einen Gott, der sich hätte begeben lassen, sich in eine solche Welt zu verwan-

deln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müßte.“ (W II, 410—11; vgl. W II, 695—96, 758—59; III, 328.) „Von vorne herein und unbefangenerweise diese Welt für einen Gott anzusehn, wird Keinem einfallen. Es müßte ja offenbar ein übel beratener Gott sein, der sich keinen bessern Spaß zu machen verstünde, als sich in eine Welt, wie die vorliegende, zu verwandeln, in so eine hungrige Welt, um daselbst in Gestalt zahlloser Millionen lebender, aber geängstigter und gequälter Wesen, die sämtlich nur dadurch eine Weile bestehn, daß eines das andere auffrißt, Jammer, Not und Tod, ohne Maß und Ziel zu erdulden, z. B. in Gestalt von 6 Millionen Neger-skklaven, täglich, im Durchschnitt, 60 Millionen Peitschenhiebe auf bloßem Leibe zu empfangen, und in Gestalt von 3 Millionen europäischer Weber unter Hunger und Kummer in dumpfigen Kammern oder trostlosen Fabriksälen schwach zu vegetieren u. dgl. m. Das wäre mir eine Kurzweil für einen Gott! der als solcher es doch ganz anders gewohnt sein müßte.“ (W V, 112—13.) Zwei wesentliche Prädikate sind nach dem herkömmlichen Sprachgebrauch von dem Begriffe Gott unzertrennlich: höchste Macht und höchste Weisheit. „Daß nun ein mit diesen ausgerüstetes Wesen sich selbst in die oben beschriebene Lage versetzt haben sollte, ist geradezu ein absurder Gedanke: denn unsre Lage in der Welt ist offenbar eine solche, in die sich kein intelligentes, geschweige ein allweises Wesen versetzen wird.“ (W V, 113.) Der Pantheismus steht, seinem Range nach, philosophisch genommen, unter dem Theismus, insbesondere hinsichtlich des Problems der T h e o d i z e e. Der Theismus könnte sich, angesichts der erdrückenden Fülle des Übels in der Welt, nach Schopenhauer allenfalls mit der bekannten Berufung auf den unerforschlichen Ratschluß des von ihm behaupteten Gottes notdürftig helfen. Dem Pantheismus ist auch dieser Ausweg versagt, denn der pantheistische Gott ist wegen seiner unpersönlichen Natur solcher „Ratschlüsse“ nicht fähig: „Denn daß ein allmächtiges und dabei allweises Wesen eine gequälte Welt schaffe, läßt sich immer noch denken, wenngleich wir das Warum dazu nicht kennen: daher, selbst wenn man demselben auch noch die Eigenschaft der höchsten Güte beilegt, die Unerforschlichkeit seines Ratschlusses die Ausflucht wird, durch welche eine solche Lehre immer noch dem Vorwurf der Absurdität entgeht. Aber bei der Annahme des Pantheismus ist der schaffende Gott selbst der endlos Gequälte und, auf dieser kleinen Erde allein, in jeder Sekunde einmal Sterbende, und solches ist er aus freien Stücken: das ist absurd. Viel richtiger wäre es, die Welt mit dem Teufel zu identifizieren: ja, dies hat der ehrwürdige Verfasser der Deutschen Theologie eigentlich getan, indem er . . . sagt: „Darum ist der böse Geist und die Natur Eins, und wo die Natur nicht überwunden ist, da ist auch der böse Feind nicht überwunden.“ (W V, 113; vgl. W II, 695—96.) Der Pantheist ist durch das willkürliche Festhalten am Gottesbegriff in die Zwangslage versetzt, „die kolossalen Übel der Welt hinwegsophistizieren zu müssen: aber die Welt bleibt in schreiendem und entsetzlichem Widerspruch mit jener phantasierten Vortrefflichkeit stehen.“ (W II, 758; vgl. W IV, 80—81, 89, 158.) Die Frage nach dem Ursprung

des Übels ist eine der vernichtenden Klippen, an welcher Theismus und Pantheismus scheitern. (WIV, 80.)

Endlich kommt neben dem terminologischen, logischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Gesichtspunkt, dem Pantheismus gegenüber, nach Schopenhauer ein letzter in Betracht. Dieser entstammt den Gedankenkreisen der Ethik. Die pantheistische These negiert nach Schopenhauer die Grundlagen des sittlichen Bewußtseins, indem sie alle Wertunterschiede des praktischen Verhaltens aufhebt und allen Handlungsweisen gleiche Berechtigung zugesteht: „Ist die Welt eine Theophanie; so ist Alles, was der Mensch, ja auch das Tier tut, gleich göttlich und vortrefflich: nichts kann zu tadeln und nichts vor dem Andern zu loben sein: also keine Ethik.“ (WII, 694—95; vgl. WV, 158.) Andererseits aber stellen sich nach Schopenhauer die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins als ein unanzweifelbar Gegebenes dar. Und diese Tatsachen bearbeitet die philosophische Ethik. Sie zeigt die tieferen Gründe der Wertunterschiede unseres praktischen Verhaltens auf. An ihren Einsichten und Forderungen muß daher der Pantheismus scheitern. (WII, 694; IV, 88, 158.)

Es liegt auf der Hand, daß der hier bezeichnete Gedankengang Schopenhauers nur zu Recht bestehen kann bei einer metaphysischen Verdinglichung des sittlich Wertvollen, analog der von Platon in klassischer Weise vertretenen, wenn auch in anderem Sinn. Ist nach Platon das wahrhaft Wirkliche (*ὄντως ὄν*), welches aus der begrifflichen Bearbeitung der Erscheinungen gewonnen wird, unabhängig vom wertenden Bewußtsein mit positiven Wertbestimmungen ausgestattet, also wertvoll nicht nur für jenes wertende Bewußtsein, sondern wertvoll „an sich“, so geschieht diese Substanzialisierung der Werte (die eine kritische Werttheorie wird aufgeben müssen), bei Schopenhauer in entgegengesetzter Richtung: Das „wahrhaft Wirkliche“, welches die metaphysische Deutung des Gegebenen enthüllt, ist nach Schopenhauer seiner Natur nach „böse“, d. h. „an sich“, (unabhängig vom wertenden Bewußtsein), von negativer Wertqualität. Und diese Wertqualität ist nach Schopenhauers Auffassung mit dem gefundenen Wirklichkeitscharakter untrennbar verknüpft. (Vgl. WV, 113.) Man könnte daher diese Lehre, soweit sie jene Substanzialisierung und Verabsolutierung negativer Werte metaphysisch vertritt, als umgekehrten Platonismus bezeichnen. Merkwürdigerweise steht bei Schopenhauer dieser dogmatischen Wertverabsolutierung schroff die klare und richtige Einsicht gegenüber, daß jeder Wert eine Vergleichsgröße ist, fußend auf zwei Relationen: „denn erstlich ist er relativ, indem er für Jemanden ist, und zweitens ist er komparativ, indem er im Vergleich mit etwas Anderem, wonach er geschätzt wird, ist. Aus diesen zwei Relationen hinausgesetzt, verliert der Begriff Wert allen Sinn und Bedeutung.“ (WIII, 542; vgl. WI, 462—66; III, 645—46.) Gibt man, dieser Einsicht folgend, jene Verdinglichung der Werte auf, so kann auch der Pantheismus dem Argumente, das sie voraussetzt, nicht erliegen. Unter

allen Einwänden Schopenhauers gegen den Pantheismus ist daher dieser der schwächste. Jedoch bedarf es seiner nach der vorausgehenden, vernichtenden Kritik nicht mehr.

Diese Kritik hindert Schopenhauer im Übrigen nicht, freimütig eine gewisse Übereinstimmung anzuerkennen, in welcher er sich mit dem Pantheismus befindet. Es ist die Lehre vom *ἐν καὶ πᾶν*, der große Grundgedanke jener auch von Spinoza vertretenen All-Einheitslehre, welche alle Erscheinungen der Welt auf einen gemeinsamen Urgrund zurückführt und aus diesem erklärt, indem sie das mit sich identische Urwirkliche eine unermessliche Fülle verschiedenartiger Gestaltungen seiner selbst umfassen und in ihnen sich ausleben läßt. (W II, 758; III, 650.) Jedoch verbindet Schopenhauer diese Anerkennung mit einer nachdrücklichen Unterstreichung dessen, was seine Lehre von allem Pantheismus unterscheidet: „Mit den Pantheisten habe ich nun zwar jenes *ἐν καὶ πᾶν* gemein, aber nicht das *πᾶν θεός*.“ (W II, 757—58.) Die Lehre Schopenhauers nämlich steigt vom Bekannten und Gegebenen zum Unbekannten und Nicht-Gegebenen empor; der Pantheismus dagegen, der Gott und Welt verschmelzen will, steigt vom Unbekannten und Nicht-Gegebenen zum Bekannten und Gegebenen herab. Der Ausgangspunkt und Weg ist in beiden Fällen ein entgegengesetzter; der Inhalt und Sinn beider Lehren daher trotz der Berührungspunkte grundverschieden. (W II, 411, 758—60.) Ohne diese unterscheidenden Feststellungen Schopenhauers entkräftet zu haben, sollte man es unterlassen, Schopenhauers All-Einheitslehre, seinem Einspruch zuwider, als Pantheismus zu bezeichnen. (Dies tut z. B. Volkelt, in der 3. Auflage seines Buches Arthur Schopenhauer, 12. Abschnitt; bes. S. 187 ff. In der 5. Aufl. hat er diese Auffassung in zutreffender Weise korrigiert. Vgl. a. a. O. S. 168 ff.)

Aus den so gewonnenen Einsichten werden von Schopenhauer in echt philosophischer Weise ohne schwächliche Zugeständnisse die Folgerungen gezogen. Bricht die Weltanschauung des Theismus vor einer ernsthaften Kritik in sich zusammen; erweist sich der Pantheismus, je nach der Seite, von welcher man ihn betrachtet, entweder als nichtssagende Verschleierung einer Verneinung des Theismus oder aber als Absurdität, so kann kein Zweifel bestehen, zugunsten welcher Lösung die Entscheidung fallen wird: nämlich zugunsten derjenigen, die mit dem ominösen Ausdruck *Atheismus* bezeichnet zu werden pflegt. Diesem Ausdruck gegenüber gilt es jedoch auf der Hut zu sein und sich nicht durch landläufige Vorurteile beirren zu lassen. Eine „hinterlistige Insinuation“ und „schlaue Erschleichung“ ist es, die in ihm enthalten liegt, „als verstehe der Theismus sich von selbst.“ (N IV, 249; vgl. W III, 146.) Daß dies nicht der Fall ist, hat Schopenhauer hinreichend gezeigt. Nicht der Theismus ist es, der das sachliche *prius* besitzt, sondern der sogenannte *Atheismus*. „Dieser letztere Ausdruck aber enthält seinerseits eine Erschleichung, indem er vorweg annimmt, der Theismus verstehe sich von selbst, wodurch er das affirmanti incumbit probatio schlaue umgeht; während vielmehr der sogenannte

Atheismus das *jus primi occupantis* hat und erst vom Theismus aus dem Felde geschlagen werden muß.“ (W IV, 138.)

Andererseits aber besagt der gefürchtete Ausdruck begrifflich nahezu nichts. Er ist ohne positiven Inhalt, denn sein Anfangsbuchstabe, durch welchen sich das Wort von dem Worte Theismus unterscheidet, ist ein *a privativum*, durch welches in Form eines limitativen (unendlichen) Urteils die Aberkennung eines einzigen Prädikates vollzogen wird, während für das Subjekt alles Mögliche (Unendliches) mit alleiniger Ausnahme des aberkannten Prädikates (als unberührt durch diese Aussage) übrig bleibt. Die Inhaltlosigkeit der atheistischen Position ergibt sich aus der einfachen Erwägung, daß die unendliche Sphäre alles Möglichen in ihr nur insoweit eingeschränkt ist, daß der mythische Begriff Gott von ihr abgetrennt und die Frage nach der Wahl innerhalb der denkbar bleibenden Möglichkeiten offen gelassen wird. (NIV, 254, 261; vgl. Kant, Kritik der r. Vernunft, 2. Aufl. S. 97 f.) Unter solchen Umständen glaubt Schopenhauer dem verbreiteten horror vor dem Ausdruck Atheismus eine Deutung geben zu sollen, die den psychologischen Schwerpunkt dieser Abneigung in einem Mißverständnis begründet sieht. (WI, 465 Anmkg., 650; II, 203; IV, 332.)

Wichtiger als die Aufklärung dieser mehr kulturpsychologischen Frage ist die Feststellung, daß mit der Negation des Theismus die Religion keineswegs als negiert zu betrachten ist. Hier ist es, wo Schopenhauer zu wichtigsten Klarstellungen fortschreitet; hier ist von ihm Entscheidendes zu lernen! Gott und Religion stehen und fallen durchaus nicht miteinander, wie der unter dem Einfluß des Christentums stehende und in dessen Traditionen befangene Europäer so leicht annimmt. Verbinden doch die größten und erlauchtsten Weltreligionen des Orients ein entschieden atheistisches Gepräge mit tiefer Religiosität. (WI, 619; II, 195; III, 143, 327—29, 492; IV, 139—40, 143, 153, 219, 331.) Religion verhält sich zur Gottgläubigkeit wie das Genus zu einer einzigen Spezies. (W III, 145.)

Über das Verhältnis von Gottesglauben und Religion herrscht in unseren Tagen, auch in der angeblich philosophischen Literatur, noch eine außerordentliche Unklarheit. Diese kennzeichnet sich zumeist dadurch, daß man dem Begriff Religion, ohne unbefangene Berücksichtigung des verfügbaren religionsgeschichtlichen Tatsachenmaterials, in willkürlicher Weise eine allzu beschränkte Fassung gibt, indem man alle Religion von theistischen Voraussetzungen abhängig macht, d. h. an einen Gottesglauben irgendwelcher Art notwendig geknüpft sein läßt, trotz aller Eindringlichkeit, mit welcher gerade Schopenhauer den Fehlgriß dieses Vorurteils beleuchtet hat.

Welchen unphilosophischen Hemmungen das religionsphilosophische Denken der Gegenwart in dieser Hinsicht immer noch unterworfen ist, zeigt z. B. H. Scholz, Religionsphilosophie, Berlin 1921 (S. 167 f, 183, 185, Nachwort S. 3); ferner

H. Rickert, System der Philosophie, I, Tübingen, 1921 (S. 76, 84). Hier werden ohne Rücksicht auf die großen atheistischen Weltreligionen ganz willkürlich Religion und Atheismus in kontradiktorischen Gegensatz gebracht. Vgl. ferner A. Dörner, Grundriß der Religionsphilosophie (S. 52, 57 ff.). Eine ähnliche geistige Enge zeigt E. Troeltsch, der trotz seines reichen philosophischen Wissens auf dem bezeichneten Punkte völlig Theologe bleibt und von theologischen Vorurteilen nicht loskommt. Vgl. Kultur d. Gegenwart, Teil I, Abt. IV, 2: Systemat. christl. Religion; bes. d. Abschnitt: Das Wesen der Religion, S. 26—32, sodann von demselben: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, Tübingen, 1905, S. 42 f. Hier dürfen wir wörtlich mit Schopenhauer fortfahren, welcher bereits 1847 (!) schreibt: „Ich erwähne solche Tatsachen hauptsächlich darum, weil es wirklich skandalös ist, wie noch heutzutage in den Schriften deutscher Gelehrten, durchgängig Religion und Theismus ohne Weiteres als identisch und synonym genommen werden; während Religion sich zum Theismus verhält, wie das Genus zu einer einzigen Spezies, und in der Tat bloß Judentum und Theismus identisch sind.“ (W III, 145.) Für die sachliche Kritik dieser noch im 20. Jahrhundert in der deutschen Gelehrtenwelt verbreiteten Verirrungen sind heranzuziehen die trefflichen Darlegungen Raoul Richters in seiner Studie „Philosophie und Religion“, Essays, Leipzig 1913, bes. S. 240; Einführung in die Philosophie, 3. Aufl. 1912, S. 10; Religionsphilosophie, Leipzig, 1912, Einleitung und I. Abschnitt. Erst jene in der modernen Religionswissenschaft noch keineswegs überwundene Befangenheit in traditionellen Vorurteilen, welche den sekundären und akzidentellen Charakter des Gottesglaubens innerhalb der Religion überhaupt verkennt und statt dessen diesen Gottesglauben zum Wesensmerkmal aller Religion erhebt, läßt die großzügige Befreiungstat Schopenhauers in klarem Licht erscheinen. Durch sie gelangen wir zur Einsicht, daß atheistische Frömmigkeit nur dem Unbesonnenen eine Paradoxie, in Wahrheit das erlösende Wort in der religiösen Krisis der Gegenwart bedeutet. Vollendet allerdings wird jene Befreiung erst durch eine Umgestaltung des Begriffs der Religion werden, die uns Schopenhauer schuldig geblieben ist, eine Umgestaltung, die in einer Preisgabe des Mythos als Wesensbestandteil der Religion und in emotionaler Verselbständigung derselben den Weg vorgezeichnet sieht, auf welchem Schopenhauers Religionsphilosophie weiterzuführen ist, also im Sinne der Richtung, welche die hier vorliegende Studie andeutet. Vgl. oben S. 18 u. Anhang XIX. — Für die Weiterentwicklung moderner Religion auf atheistischer Basis kann als bemerkenswertes Beispiel genannt werden Leop. Zieglers: Gestaltwandel der Götter, Berlin, 1920. Daß auch Schopenhauers philosophischer Atheismus für die Entfaltung und das Gedeihen religiöser Regungen einen fruchtbaren Boden darstellt und selbst sich von starkem religiösem Erleben erfüllt zeigt, ist bereits von Volkelt u. A. zutreffend betont worden. (Vgl. a. a. O. 30. Abschnitt.) Wenn man neuerdings Schopenhauer als „durch und durch irreligiösen Denker“ (!)

bezeichnet, wie H. Scholz dies (a. a. O. S. 216) tut, so ist das nur möglich bei jener oben beleuchteten willkürlichen Beschränkung des Begriffs der Religion, welche in unbefangenen sachlichen Erwägungen keine Stütze findet.

XI.

Die Religion des Christentums ist nach Schopenhauer aus zwei sehr heterogenen Bestandteilen zusammengesetzt: einmal dem vorgefundenen jüdischen Dogmatismus mit seinem überwiegend optimistischen Charakter und sodann der dem ursprünglichen, neutestamentlichen Christentum eigenen asketisch - pessimistischen Ethik, welche mit jenem Dogmatismus sich verschmolzen hat, wobei der Mythos vom Sündenfall den Anknüpfungspunkt bildete. (WI, 497; II, 683, 711—12, 730—31; V, 399—401, 407—408; NIV, 249, 259.) Das neutestamentliche Christentum ist nach Schopenhauer indischen Geistes. (WII, 573, 711.) So kommt es, daß Schopenhauer den Gedanken eines indischen Ursprungs dessen, was er als Kern des Christentums betrachtet, sehr ernsthaft lanciert. Im Christentum ist die indische Erlösungslehre „gepfropft“ worden auf den Stamm des jüdischen Theismus und was mit ihm zusammenhängt. (WII, 573, 711, 734; IV, 80—81, V, 399, 400.) „Wie eine Epheuranke, da sie der Stütze und des Anhalts bedarf, sich um einen roh behauenen Pfahl schlingt, seiner Ungestalt sich überall anbequemend, sie wiedergebend, aber mit ihrem Leben und Liebreiz bekleidet, wodurch, statt seines, ein erfreulicher Anblick sich uns darstellt; so hat die aus Indischer Weisheit entsprungene Christuslehre den alten, ihr ganz heterogenen Stamm des rohen Judentums überzogen, und was von seiner Grundgestalt hat beibehalten werden müssen, ist etwas ganz Anderes, etwas Lebendiges und Wahres, durch sie verwandelt: es scheint Dasselbe, ist aber ein wirklich Anderes.“ (WV, 399—400.) „Denn wie ein aus fernen tropischen Gefilden, über Berge und Ströme hergewehter Blütenduft, ist im N. T. der Geist der Indischen Weisheit zu spüren.“ (WV, 400—01.) „Das Christentum, was man auch sagen möge, hat Indisches Blut im Leibe und daher einen beständigen Hang vom Judentume los zu kommen.“ (WIII, 145.)

XII.

Das „Brahma“ der Inder, das als allumfassendes Urwesen das Wirkliche durchwaltet, ist, wie Schopenhauer ausdrücklich hervorhebt, keineswegs mit dem theistischen Schöpfergott zu verwechseln (vgl. WIII, 142—43; IV, 137—38, 153; V, 228 Anmkg., vgl. dazu H. Oldenberg, Die indische Religion; Kultur der Gegenwart, Teil I, Abt. III, 1, S. 69). Daran ändert auch die mythische Einkleidung nichts: „Sogar die so phantastische, ja mitunter barocke Indische Götterlehre, wie sie noch heute, so gut wie vor Jahrtausenden, die Religion des Volkes ausmacht, ist, wenn man den Sachen auf den Grund geht, doch nur die verbildlichte, d. h. mit Rücksicht

auf die Fassungskraft des Volkes in Bilder eingekleidete und so personifizierte und mythisierte Lehre der Upanischaden, welche nun aus ihr jeder Hindu, nach Maßgabe seiner Kräfte und Bildung herausspürt, oder fühlt, oder ahndet, oder sie durchschauend klar dahinter erblickt.“ (W V, 231.)

XIII.

Ein anderes Mal heißt es: „In Indien fassen unsere Religionen nun und nimmermehr Wurzel: die Urweisheit des Menschengeschlechts wird nicht von den Begebenheiten in Galiläa verdrängt werden. Hingegen strömt Indische Weisheit nach Europa zurück und wird eine Grundveränderung in unserm Wissen und Denken hervorbringen.“ (W I, 459; vgl. W I, 13.) Und der Prozeß dieser inneren Neugestaltung ist nach Schopenhauer bereits im Gange. Durch die nähere Bekanntschaft mit der Sanskritliteratur und die durch sie vermittelte Bekanntschaft mit Brahmanismus und Buddhismus, „diesen ältesten und am weitesten verbreiteten, also der Zeit und dem Raume nach vornehmsten Religionen der Menschheit“, welche nach Schopenhauer zugleich „die heimatliche Urreligion unseres eigenen, bekanntlich Asiatischen Stammes sind, der jetzt, in seiner fremden Heimat, wieder eine späte Kunde von ihnen erhält; — durch alles dieses . . . haben im Laufe der letzten fünfzig Jahre die philosophischen Grundüberzeugungen der Gelehrten Europas eine Umwandlung erlitten, welche vielleicht Mancher sich nur zögernd eingesteht, die aber doch nicht abzuleugnen ist.“ (W III, 492—93.) Die Veden stellen nach Schopenhauer die „Frucht der höchsten menschlichen Erkenntnis und Weisheit“ dar, „deren Kern in den Upanischaden uns, als das größte Geschenk dieses Jahrhunderts, endlich zugekommen ist.“ (W I, 457.) „Ex oriente lux.“ (W IV, 72.)

XIV.

Die christliche Patristik und Scholastik half sich bekanntlich mit dem Dogma einer substantiell gedachten Urwahrheit metaphysischer Art, einer Wahrheit „an sich“, welche den Einklang von Vernunftwahrheiten und Glaubenswahrheiten verbürgen sollte, indem man beide Gruppen in ihr einheitlich verankert sein ließ. (Vgl. Verweyen, Philosophie und Theologie im Mittelalter, Bonn, 1911, S. 33—34; derselbe: Die Philosophie des Mittelalters, Berlin u. Leipzig, 1921, S. 25—26, 28, 115, 119—20.)

Dieser naive Wahrheitsrealismus gehört jedoch in das Reich monströser Hypostasen und ist unwiederbringlich durch die fortgeschrittene Erkenntnistheorie gestürzt worden, welche gezeigt hat, daß Wahrheit, als Urteileigenschaft, einen Beziehungsbegriff darstellt und daß infolgedessen „absolute“ Wahrheit (Wahrheit „an sich“) eine *contradictio in adjecto* ist. (Vgl. Raoul Richter, Einführung in die Philosophie, 3. Aufl., S. 21—33; derselbe: Der Skeptizismus in

der Philosophie, Leipzig 1904—08, Bd. I, S. 133—34, 152—58, 361—62; Bd. II, S. 17—26, 50—52, 163—67.) Von Schopenhauer ist dieser prinzipielle Beziehungs- und Urteilscharakter aller Wahrheit klar und im Wesentlichen zutreffend erkannt worden. (Vgl. H. Hasse, Schopenhauers Erkenntnislehre, S. 18—22, 20, Anmkg. Dort sind auch die Stellen bei Schopenhauer aufgeführt, in denen er den Begriff der Wahrheit präzisiert.)

XV.

Daß Schopenhauer wie wenige Denker mit dem Problem einer Duplizität der Erkenntnisquellen gerungen hat, zeigt die Entwicklung seiner philosophischen Grundanschauungen von der ursprünglichen Konzeption des „empirischen“ und des „besseren Bewußtseins“ bis zu der einer einheitlichen Auffassung nahekommenden Position des II. Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung.“ Der tiefere Einblick in diese Zusammenhänge zeigt die philosophische Ehrlichkeit des genialen Denkers in gewaltigem Ringen mit seinem unwiderstehlichen Drange nach metaphysischer Enträtselung der Welt. Vgl. H. Hasse, a. a. O. bes. II. Abschnitt; ferner Kant-Studien, Bd. XXIV, S. 149 ff; Th. Lorenz, Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik Schopenhauers, Leipzig 1897, bes. S. 21, 30 f; ferner H. Zint, Schopenhauers Philosophie des doppelten Bewußtseins; Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1921, S. 3 ff. — Daß alle echte Erkenntnis eine zusammenhängende Einheit darstellt und eine Duplizität der Grundlagen und Kriterien der Wahrheit wissenschaftlich unannehmbar ist, erkennt auch A. Dorner, a. a. O. S. 53.

XVI.

Die Willenskonstruktion des Glaubens in Kants Moralthologie und seiner Lehre von den Postulaten der praktischen Vernunft wird nicht ohne Recht von Schopenhauer als monströs gekennzeichnet. Kein Wille, auch nicht ein sittlicher Wille, welcher im Sinne Kants a priori allgemeingültig Wertvolles will, ist als solcher imstande, Seins-Urteile über das so Bewertete zu liefern, d. h. Urteile, welche über das Bestehen eines Wirklichen begründete Aussage machen. Seins-Urteile lassen sich nicht auf Wert-Urteile gründen, da das Vorhandensein eines Seienden und seiner Bestimmungen niemals aus der Werthaltung wollender Subjekte folgt. Selbst die von Kant behauptete Allgemeingültigkeit solcher Werthaltung würde daran nichts ändern. Vgl. dazu die treffenden Ausführungen bei Raoul Richter, Einführung in die Philosophie, 3. Aufl. S. 81—82.

Und ebenso verfehlt wie der Anspruch dieses praktischen Glaubens objektiv logisch ist, ist er subjektiv-psychologisch. Nur bei ungeklärter Geistesverfassung ist eine Willenskonstruktion des Glaubens an das Bestehn eines tatsächlichen Sachverhaltes

subjektiv aufrecht zu erhalten. Sobald dagegen der Willensursprung dieses Glaubens bemerkt wird, tritt der Fall ein, daß der Glaube an die Realität des geglaubten Inhaltes erlischt. Einfach deshalb, weil für das entwickelte Denken jede Anerkennung von Seiendem anderer als „praktischer“ Grundlagen bedarf und durch Willensbedürfnisse als solche nicht stützbar ist.—

Aus ähnlichen Gründen verbietet sich ein Lösungsversuch des religiösen Problems wie er, im Anschluß an Kantische Gedanken, neuerdings in H. Vaihingers Theorie der „religiösen Fiktionen“ vertreten worden ist. Das religiöse Verhalten nämlich ist, ebenso wie das sittliche, besonnenerweise außerstande, mit bewußt-falschen (fiktiven) Annahmen zu operieren. (Treffende Bemerkungen hierzu bei A. Messer, *Natur und Geist*, Osterwieck-Harz, 1920, S. 90 ff. Dort heißt es mit Recht: „Eine wirklich „sittliche“ Bedeutung haben . . diese Motive nicht. Zudem werden die Ideen von Gott und Unsterblichkeit nur dann Motivationskraft haben, wenn sie mit einem lebendigen Glauben sich verbinden, nicht wenn sie — als Fiktionen — mit dem Bewußtsein verknüpft sind, daß ihnen ja gar nichts Wirkliches entspreche.“ a. a. O. S. 99.) Wie wir auch die Sache betrachten mögen — der Gedanke eines theoretischen Glaubens von bloß praktischer Gültigkeit bleibt (mit Schopenhauer zu reden) monströs.

XVII.

Die Scheu vor solchen Konsequenzen mag dazu beigetragen haben, den Blick von der Tragweite der hier in Betracht kommenden Gedanken abzulenken. Wo das Gemütsinteresse stark beteiligt ist, pflegt auch im wissenschaftlichen Denken die Abneigung, liebgewordene Vorurteile zu opfern, stärker zu sein als der letzte unerbittliche Wille zur Wahrheit. Die Fachphilosophie aber hat keinen Anlaß, auf Schopenhauers philosophische Leistungen geringschätzig herabzusehen, solange sie seinen einschneidendsten Taten gegenüber im Indifferentismus verharret. Es ist kein Zufall, daß ein kongenialer Geist es gewesen ist, der Schopenhauers Werk von dieser Seite her am tiefsten verstanden hat. Im V. Buch der fröhlichen Wissenschaft (§ 357) sagt Friedrich Nietzsche: „Schopenhauer war als Philosoph der erste eingeständliche und unbeugsame Atheist, den wir Deutschen gehabt haben: seine Feindschaft gegen Hegel hatte hier ihren Hintergrund An dieser Stelle liegt seine ganze Rechtschaffenheit: der unbedingte redliche Atheismus ist eben die Voraussetzung seiner Problem-Stellung, als ein endlich und schwer errungener Sieg des europäischen Gewissens, als der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis. Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis

für die Güte und Obhut eines Gottes sei; die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer sittlichen Weltordnung und sittlicher Schlußabsichten; die eignen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zu Liebe ausgedacht und geschickt sei: das ist nunmehr v o r b e i, das hat das Gewissen g e g e n sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügneri, Feminismus, Schwachheit, Feigheit, — mit dieser Strenge, wenn irgend womit, sind wir eben g u t e Europäer und Erben von Europas längster und tapferster Selbstüberwindung.“ (Werke, Taschen-Ausgabe, Bd. VI, S. 327—28.)

XVIII.

Das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Religion kennzeichnet Schopenhauer folgendermaßen: „Physik und Metaphysik sind die natürlichen Feinde der Religion, und daher diese die Feindin jener, welche allezeit strebt sie zu unterdrücken wie jene sie zu unterminieren. Von Friede und Übereinstimmung Beider reden zu wollen, ist höchst lächerlich: es ist ein bellum ad internecionem.“ (W V, 411.) Schon im Jahre 1812 bemerkt Schopenhauer in einer höchst interessanten Randglosse zu dem Kolleg Schleiermachers „Über Geschichte der Philosophie zur Zeit des Christentums“: „Keiner, der religiös ist, gelangt zur Philosophie, er braucht sie nicht. Keiner, der wirklich philosophiert, ist religiös: er geht ohne Gängelband, gefährlich, aber frei.“ Man sieht auch aus dieser frühen Aufzeichnung wieder, daß es sich bei Religion und Philosophie nach Schopenhauer um ein Entweder— Oder handelt, wogegen Schleiermacher (dessen Vorlesung den Anlaß zu jener Bemerkung gegeben hatte) einem Sowohl — Als auch das Wort redet. (W VI, 183—84.) Der hier behauptete Antagonismus zwischen Religion und Wissenschaft, dessen Annahme dem Berliner Studenten die Feder führt, bildet die Vorstufe der im II. Bande des Hauptwerkes herrschenden Auffassung, wie sie in summarischer Zusammenfassung daselbst zum Ausdruck kommt: „Religionen sind dem Volke notwendig, und sind ihm eine unschätzbare Wohltat. Wenn sie jedoch den Fortschritten der Menschheit in der Erkenntnis der Wahrheit sich entgegenstellen wollen; so müssen sie mit möglichster Schonung beiseite geschoben werden.“ (W II, 194.) „Übrigens ist die Philosophie wesentlich W e l t w e i s e i t; ihr Problem ist die Welt: mit dieser allein hat sie es zu tun und läßt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelassen zu werden.“ (W II, 218.) Die Frage, ob der Mythos Wesensbestandteil der Religion sei, ist neuerdings lebhaft diskutiert worden. Das Ergebnis hat im Allgemeinen eine V e r n e i n u n g der Frage ergeben. Vgl. W. W u n d t, Völkerpsychologie, II. Bd., 3. Teil, Leipzig 1909, S. 729 ff. Hier wird aus großen Zusammenhängen heraus gezeigt, daß wir kein Recht haben, den Mythos als Wesenselement der Religion oder als ihre notwendige Voraussetzung zu betrachten. Ferner H. Höffding, Religionsphilosophie, deutsch von Bendixen, Leipzig 1901, S. 179 ff; R a o u l R i c h t e r, Philosophie

und Religion, Essays, Leipzig, 1913, S. 239; E. Troeltsch, Kultur der Gegenwart, I, Abt. II, 2, S. 29. Im Gegensatz zu diesen neueren Anschauungen sehen wir Schopenhauers größten Schüler, Friedrich Nietzsche, in seiner ersten Schaffensperiode noch ganz im Sinne seines Meisters der Ansicht huldigen, der Mythos sei „die notwendige Voraussetzung jeder Religion“. (Geburt der Tragödie, Abschnitt 10 u. 18, Werke, Taschenausg. Bd. I, S. 108, 159.) Bei diesen Unterscheidungen versteht es sich von selbst, daß das Wort Mythos in jenem wesentlich eindeutigen Sinne Verwendung findet, den es in der völkerpsychologischen und religionswissenschaftlichen Überlieferung besitzt, im Gegensatz zu einer neuerdings üblich werdenden verschwommenen und ganz willkürlichen Verallgemeinerung, die jede Art Deutung des Weltzusammenhanges (auch die abstrakte und wissenschaftlich fundierte!) als „Mythos“ bezeichnet. Typisch für diese konfuse Betrachtungsweise ist L. Zieglers übrigens durchaus ernst zu nehmendes Werk: Gestaltwandel der Götter, Berlin 1920, bes. S. 466.

XIX.

Der emotionalistischen Grundauffassung der Religion steht Schopenhauer, genauer betrachtet, näher als es anfänglich scheint. Das zeigt seine wiederholte Bemerkung, der Fundamentalunterschied aller Religionen liege nicht in den besonderen Vorstellungsinhalten ihrer Glaubenslehren (Polytheismus, Monotheismus, Atheismus), sondern darin, ob die Deutung der Welt im Sinne einer optimistischen oder pessimistischen Grundhaltung geschieht, indem das Dasein dieser Welt nach optimistischer Deutung als durch sich selbst gerechtfertigt, nach pessimistischer als Folge einer Schuld aufgefaßt wird, d. h. im ersten Falle als ein Sein-Sollendes, im zweiten als das Gegenteil. (W II, 196—97; V, 408.) Hier fällt der Schwerpunkt der Religion unverkennbar ins Gebiet des Emotionalen, und zwar ins Wert-Gebiet. (Vgl. W I, 463—66; III, 542.) Die Abkunft religiöser Überzeugungen aus dem Herzen (statt aus dem Kopfe), aus dem Willen (statt aus dem Intellekt) hat Schopenhauer selbst ja trefflich beleuchtet. Auch hier also begegnen uns Zeugnisse emotionalistischer Religionsdeutung, die sich mit den Ergebnissen unserer Studie berühren. (W I, 418, 649; III, 237 Anmkg.; IV, 141, 142—44; V, 351 vgl. oben unter X.)

XX.

Die Überzeugung des religiösen Menschen, trotz der Phänomenalität seiner Erlebnisinhalte, Glied einer übersinnlichen und außersinnlichen Ordnung der Dinge zu sein, welche als solche ein Grundelement des religiösen Verhaltens bildet, läßt sich bezeichnen als das Bewußtsein metempirischer (metaphysischer) Inhärenz. Sie pflegt in Gestalt unformulierten (intuitiven) Denkens in mannigfachen Formen am religiösen Erleben grundlegend beteiligt zu sein und einer Klärung zu bedürfen.

XXI.

Da unter dem Einfluß einer gewissen „Schule“ neuerdings der Begriff des Wertes als Gegenstand emotionalen Verhaltens mit dem Begriff der Gültigkeit (Wahrheit) als Gegenstand intellektueller Zustimmung vermennt wird, so sei ausdrücklich betont, daß es sich, wenn hier von „Werten“ die Rede ist, nur um Werte in diesem ersten und eigentlichen Sinne handelt. Jene neuerdings üblich gewordene Verwirrung emotional bedingten Wertes und intellektuell bedingter Urteils-gültigkeit (Wahrheit) ist an anderer Stelle von mir gerügt und kritisch beleuchtet worden. Vgl. H. Hasse, Das Problem der Gültigkeit in der Philosophie David Humes, München 1920, S. 190—91, Anmkg.

XXII.

Daß auch im mystischen Verhalten, in dem das Individuum die Einheit mit dem Urgrunde der Welt zu erleben glaubt, außer dem intellektuellen ein werten-der Faktor mitspricht, scheint noch wenig beachtet und doch unleugbar zu sein, solange man einen Rest von „Bewußtsein“ für dieses Verhalten zuläßt. Bei aller Mannigfaltigkeit der Formen, in denen mystisches Erleben auftritt, dürfte nicht zu verkennen sein, daß in ihm entscheidende Orientierungen des Fühlens und Wollens und damit Werthaltungen im weitesten Sinne auf Grund des erlebten Einheitsbewußtseins stattfinden. Man denke nur an das Rausch-Erlebnis des dionysischen Ekstasikers auf der einen Seite und das innige Geborgenheitsgefühl in der Kontemplation des weltflüchtigen Asketen auf der anderen — und man wird zugeben, daß das mystische Grundverhalten die Wiege sehr entgegengesetzter Werthaltungen darstellt.

ANMERKUNGEN

¹⁾ Es handelt sich um die Ende Februar und Anfang März 1922 in Frankfurt a. M. zum Zweck der Erhaltung des Goethehauses veranstaltete Goethefeier.

²⁾ Ganz unzureichend und oberflächlich ist z. B. die Behandlung des Themas bei O. P f l e i d e r e r, Geschichte der Religionsphilosophie, 3. Aufl. 1893, S. 510—21: „Die Schopenhauersche (!) Religionsphilosophie“. Nur beiläufig und keineswegs sachlich befriedigend wird das Thema berührt von K u n o F i s c h e r, Schopenhauers Leben, Werke und Lehre, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. IX, 2. Aufl., 1898, S. 458—66; etwas eingehender bei J. V o l k e l t, Arthur Schopenhauer; Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. X, 5. Aufl., 1923, S. 357—65.

³⁾ Schopenhauers sämtliche Werke, herausg. von E. G r i s e b a c h (Leipzig, Reclam), II, 194; IV, 169—70; vgl. VI, 184 und Schopenhauers Handschriftlicher Nachlaß, herausg. von E. G r i s e b a c h (Leipzig, Reclam), IV, 242 (§ 389). Wir bezeichnen im Folgenden diese Ausgabe der Werke Schopenhauers, nach welcher wir zitieren, verkürzt mit W; die des handschriftlichen N a c h l a s s e s mit N. Die römischen Zahlen dienen zur Bezeichnung der Bände, die arabischen: der Seiten.

⁴⁾ W IV, 170.

⁵⁾ Vgl. hierzu die lehrreichen Klarstellungen bei R a o u l R i c h t e r, Religionsphilosophie, Leipzig, 1912, S. 2. In der von Schopenhauer bekämpften konfusen Fassung, bei welcher Religionsphilosophie auf eine „Fusion“ von Religion und Philosophie hinausläuft, begegnet der Begriff dem Leser in der Literatur unserer Tage noch häufig genug. Vgl. z. B. A. D o r n e r, Grundriß der Religionsphilosophie, Leipzig 1903, S. 53, 57 ff.; A. D r e w s, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, Jena, 1907, S. 28—29. Der Vorwurf der von Schopenhauer gerügten Fusion zwischen Religion und Philosophie, die auf eine K o n f u s i o n hinausläuft, und die Religionsphilosophie in der Tat zu einem Zwitter macht, den die wissenschaftliche Philosophie ablehnen muß (W II, 194), kann auch L o t z e nicht erspart werden. Vgl. Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie, Leipzig 1883, S. 117—18; Grundzüge der Religionsphilosophie, 3. Aufl. 1894.

⁶⁾ Vgl. R a o u l R i c h t e r, a. a. O. S. 3—7.

⁷⁾ Vgl. Th. R u y s s e n: „Aussi Schopenhauer a-t-il volontiers parlé des problèmes religieux et l'on peut trouver, dans le plus athéiste des systèmes, une véritable et fort intéressante philosophie de la religion.“ Schopenhauer, Paris, 1911, S. 191.

Als H a u p t q u e l l e n für Schopenhauers religionsphilosophische Anschauungen kommen in Betracht: W II, Kap. 17 („Über das metaphysische Bedürfnis des Menschen“); W V, Kap. 15 („Über Religion“); N IV, Kap. 14 („Über Reli-

gion“); sodann das vierte Buch der „Welt als Wille und Vorstellung“ in beiden Bänden.

⁸⁾ W II, 190; V, 354.

⁹⁾ W II, 194; V, 354.

¹⁰⁾ W V, 354.

¹¹⁾ W II, 193; IV, 174; V, 350.

¹²⁾ W V, 350, 409.

¹³⁾ W V, 354, 409.

¹⁴⁾ W II, 192, 741; IV, 221; V, 352; N IV, 251.

¹⁵⁾ W II, 195, 741; IV, 174; V, 378, 412; N IV, 242 (§ 391), 255 (§ 431).

¹⁶⁾ Vgl. O. Pfl e i d e r e r, a. a. O. III. Abschnitt. Die konstruktiv-allegorische Deutung der religiösen Erscheinungen, wie sie in Schelling und Hegel gipfelt, bildet eine neuzeitliche Fortsetzung von Bestrebungen, die bereits in der Stoa, der Gnosis und dem Neuplatonismus entwickelt worden waren. Vgl. E. T r o e l t s c h, Kultur der Gegenwart, I, Abt. IV, 2, 2. Aufl. 1909, S. 13, 20—22. Für den Versuch, in die überlieferten Dogmen des religiösen Glaubens gewisse Hauptgedanken der eigenen Metaphysik hineinzudeuten, ist Hegels Religionsphilosophie besonders charakteristisch. Vgl. E. T r o e l t s c h, a. a. O. S. 20—22. Schopenhauer täuschte sich über den Zusammenhang seiner Betrachtungsweise mit der allegorisierenden Religionsphilosophie seiner Zeit, trotz der abweisenden Geste gegen Schelling und Hegel, nicht durchaus. Im vierten Buche des II. Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung“ nennt er es geringschätzig ein Zugeständnis an die „philosophische Mode“ seiner Zeit, wenn er beiläufig die Möglichkeit andeutet, das christliche Dogma der Trinität in die Grundbegriffe seiner Philosophie aufzulösen, sogleich darauf aber diesen Gedanken als „lusum ingenii“ angesehen wissen will. (W II, 742.) Aber nicht nur das hier erwähnte, nicht ganz ernst gemeinte Gedankenspiel ist durch die philosophische Zeitströmung bestimmt, in deren Mitte Schopenhauers Philosophie entstanden ist, sondern seine gesamten religionsphilosophischen Anschauungen sind es, soweit sie die Durchführbarkeit einer allegorischen Deutung religiöser Vorstellungen mythischen Ursprungs im Einklang mit kritisch geklärter Wahrheit philosophisch vertreten. Diese Bedingung sieht Schopenhauer allerdings bei einflussreichen philosophischen Zeitgenossen nicht erfüllt, sodaß er sich veranlaßt sieht, H. H e i n e s Worten in der „Romantischen Schule“ beizupflichten: „Wie die Neuplatoniker das sinkende Heidentum durch allegorische Auslegungen zu retten suchten, so die deutschen jetzigen Staatsphilosophen das Christentum.“ (N IV, 77.)

¹⁷⁾ Vgl. dazu H. H a s s e, Schopenhauers Erkenntnislehre als System einer Gemeinschaft des Rationalen und Irrationalen; Leipzig 1913, S. 110 ff. Ferner B e n n o E r d m a n n, Umrisse zur Psychologie des Denkens, 2. Aufl. Tübingen 1908.

¹⁸⁾ Dieses Werk plante Schopenhauer eigenhändig ins Deutsche zu übersetzen. Vgl. den Brief Schopenhauers aus dem Jahre 1824 an einen unbekannten Verleger:

L. Schemann, Schopenhauer-Briefe, Leipzig 1893, S. 150. Bemerkenswert ist, daß Schopenhauer hier den Namen „Religionsphilosophie“ für eine echt philosophische Leistung gelten läßt. Er schlägt dem Verleger als Titel für die geplante Publikation vor: „David Humes Religionsphilosophie.“ Vgl. L. Schemann, a. a. O. S. 150.

¹⁹⁾ Schopenhauers Briefe, herausg. von Grisebach, Leipzig, Reclam, S. 185. Vgl. J. Volkelt, a. a. O., S. 456, Anmerk. 544.

²⁰⁾ W II, 184—89; V, 350, 359, 379.

²¹⁾ W I, 196; II, 189—90, 192—93; V, 338—39, 345, 347—48, 349—50, 354—55, 379.

²²⁾ Religion ist „die allegorisch und mythisch ausgesprochene und dadurch der Menschheit im großen zugänglich und verdaulich gemachte Wahrheit.“ (W V, 348.) „Eine solche Allegorie der Wahrheit ist jederzeit und überall, für die Menschheit im Großen, ein taugliches Surrogat der ihr doch ewig unzugänglichen Wahrheit selbst und überhaupt der ihr nimmermehr faßlichen Philosophie.“ (W V, 345.) Vgl. W II, 741—42; V, 345, 348, 355.

²³⁾ W II, 741; V, 351, 412.

²⁴⁾ W V, 351, 366.

²⁵⁾ W V, 345, 356, 357, 365, 369, 370; N IV, 242, 459.

²⁶⁾ W II, 193; V, 345; N IV, 459.

²⁷⁾ W V, 351, 354, 358; II, 193.

²⁸⁾ W II, 193.

²⁹⁾ W V, 351.

³⁰⁾ W V, 352, 378.

³¹⁾ W V, 358; N IV, 240, 460; vgl. W I, 72—73: „Jeder Irrtum trägt ein Gift in seinem Innern. Ist es der Geist, ist es die Erkenntnis, welche den Menschen zum Herrn der Erde macht; so gibt es keine unschädliche Irrtümer, noch weniger ehrwürdige, heilige Irrtümer.“ „Ehrwürdig ist die Wahrheit; nicht was ihr entgegensteht.“ (W III, 238.)

³²⁾ N IV, 252; W V, 357.

³³⁾ W V, 362, 378, 411—12; N IV, 253, 255, 355.

³⁴⁾ W II, 193; IV, 174; V, 349, 357, 382.

³⁵⁾ W V, 349.

³⁶⁾ W V, 348, 357.

³⁷⁾ W V, 349, 357, 382.

³⁸⁾ W II, 187; vgl. W II, 217.

³⁹⁾ W II, 187, 190; V, 341, 353.

⁴⁰⁾ W II, 187; V, 379.

⁴¹⁾ W V, 341—42; N IV, 249—50.

⁴²⁾ W III, 141; IV, 27; V, 344—45, 396; N IV, 252, 253, 254.

- 43) W V, 341, 344—45; vgl. W II, 216—17.
- 44) W V, 367, 414.
- 45) W V, 414.
- 46) W II, 189—90; V, 347; N IV, 242.
- 47) W V, 361.
- 48) W V, 361.
- 49) W IV, 68; V, 361, 362.
- 50) W V, 361, 362, 379, 414.
- 51) W V, 361.
- 52) W V, 411; vgl. W I, 497; V, 273, 361, 362; N IV, 255. Der Antagonismus zwischen Religion und wissenschaftlicher Vernunft beschäftigt Schopenhauer schon seit den ersten Jahren seines Philosophierens. Bereits in einer Weimarer Aufzeichnung von 1814 wird dieser Antagonismus in aller Schärfe dargelegt und die Lösung in gleicher Richtung gefunden wie später, nämlich, daß „die Philosophie den Prozeß gegen die Religion in letzter Instanz gewinnt.“ Schopenhauers sämtl. Werke, herausg. v. Deussen, Bd. XI, S. 71—72.
- 53) W III, 139; V, 362; vgl. N III, 115.
- 54) W V, 361.
- 55) W V, 352; vgl. W V, 273; N IV, 253.
- 56) W V, 352; vgl. W V, 273.
- 57) W V, 369, 370; N IV, 459.
- 58) W V, 370; vgl. W I, 75; N IV, 252—53.
- 59) W V, 370—72, 376.
- 60) W V, 370—71.
- 61) W V, 371.
- 62) W V, 372.
- 63) W V, 359, 365, 366, 372—73, 376; vgl. W III, 615—16. Stark erinnern diese Darlegungen Schopenhauers über die widersittlichen Wirkungen der Religion an das berühmte Wort des Lukrez, mit welchem dieser ähnliche Betrachtungen zusammenfaßt: „Tantum religio potuit suadere malorum.“ (De rerum nat. I, 102.)
- 64) W II, 411; IV, 27; V, 375, 376.
- 65) W V, 375.
- 66) W II, 218; V, 367—68; N IV, 416, 459—60.
- 67) W V, 379; vgl. I, 648, 660—61; III, 140; IV, 135, 136, 221. Über die Zurückweisung sonstiger, vermeintlich „höherer“ Erkenntnisquellen vgl. H. Hasse, Schopenhauers Erkenntnislehre, S. 144 ff. In der Art seichten Epigonentums ist die Theorie eines doppelten Erkenntnisvermögens neuerdings vertreten worden von dem philosophierenden Feuilletonisten H. Bergson („Einführung in die Metaphysik“; deutsch, Jena, 1910; „Schöpferische Entwicklung“; deutsch, Jena, 1912), der im Übrigen in seinen Schriften Schopenhauersche Ge-

dankenschätze (ohne Angabe ihrer Herkunft!) in großem Umfange als eigene Ergebnisse anbietet und dadurch sich selbst und das Publikum kennzeichnet, das sich über die Qualitäten eines solchen Autors täuscht. Daß die Proklamierung einer unkontrollierbaren „Intuition“ als Quelle der Metaphysik auf eine durch Schopenhauer grundsätzlich überwundene Epoche des philosophischen Denkens zurückweist, ist bereits an anderer Stelle von mir gezeigt worden. Vgl. H. H a s s e, Schopenhauers Erkenntnislehre, S. 88, 94, 144, 160; Kant-Studien, Bd. XXIV, S. 149—52. Vgl. M. S c h l i c k, „Gibt es intuitive Erkenntnis?“ Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie u. Soziologie, 37. Jahrgang (1913) S. 472—88.

⁶⁸⁾ W II, 195.

⁶⁹⁾ W I, 422; II, 688, 737; III, 328—29; IV, 80; V, 397; N IV, 258, 359.

⁷⁰⁾ W II, 197, 712, 734; III, 615; V, 363, 380. Daß Schopenhauer die neuerdings gern betonten pessimistischen Züge des älteren Griechentums nicht verkannt hat, zeigt W II, 690, 732.

⁷¹⁾ W II, 186, 521, 595, 712, 734; V, 407.

⁷²⁾ W I, 497; II, 595, 683, 712, 730—31, 734; III, 142, 145; IV, 150—52 und Anmkg., 155; V, 271, 396 ff, 400, 407.

⁷³⁾ W I, 519, 520; II, 712, 725, 736—37; V, 408—09.

⁷⁴⁾ W II, 734; V, 397.

⁷⁵⁾ W I, 519—22; II, 174—75, 192, 710; V, 381—82, 406.

⁷⁶⁾ W I, 495—97, 518—19; II, 196—97, 521, 573, 683, 710—12, 725—26, 734—37; V, 315, 328, 363—64, 380 ff, 407—10.

⁷⁷⁾ W I, 520—21 Anmkg.; III, 141; IV, 68, 128 ff; V, 396; N IV, 140—41, 236, 243, 244, 249, 250, 259, 356.

⁷⁸⁾ W I, 647; III, 141; IV, 68, 128 ff, 152 Anmkg.; V, 384—85, 389; N IV, 141, 236, 238, 243, 248—49, 254, 255, 261.

⁷⁹⁾ W I, 497; III, 114, 543, 620—21; IV, 219; V, 388—89, 391.

⁸⁰⁾ W I, 34, 39, 50, 360, 457—59, 497—99, 542; II, 195—96, 521, 573, 593, 688—89, 711, 724; III, 45, 114, 142—45, 326—29; IV, 52, 77, 80, 150—51, 153; V, 46, 227—31, 315—16, 388, 397, 401, 407, 418, 543, 621 und sonst.

⁸¹⁾ W I, 294, 457—58, 481; II, 707—08; III, 652—53; V, 224, 388, 392, 394—95.

⁸²⁾ W I, 458—59; II, 590—96, 707—09; IV, 52; V, 285—86, 421—22; N IV, 241, 253.

⁸³⁾ W I, 619; II, 195—96, 521, 592—93; III, 143—44, 145, 327—31, 492; N IV, 138—39, 140 Anmkg., 153, 219; V, 231—32. Als atheistisch werden von Schopenhauer auch die in China verbreiteten Religionen des Konfuzius und der T a o s s e e gekennzeichnet. (W II, 735; III, 145—46, 325—27.)

⁸⁴⁾ W I, 13; IV, 72; V, 232.

- ⁸⁵⁾ Vgl. z. B. W I, 360, 371, 457—59, 511; II, 555, 592—93; III, 142 Anmkg.; IV, 77, 130 Anmkg., 153; V, 428. Die indische ist nach Schopenhauer „die weiseste aller Mythologien“. (W I, 360.) Vgl. dazu H. H a s s e, Schopenhauers Erkenntnislehre, bes. S. 115 ff.
- ⁸⁶⁾ Unrichtig ist es, wenn Wilh. v. Gwinner den religionsphilosophischen „Dialog“ in den „Parerga und Paralipomena“ „im Grunde nur eine durch Klarheit ausgezeichnete Erneuerung englisch-französischer Aufklärung“ nennt. (Schopenhauers Leben, 3. Aufl. 1910, S. 346.)
- ⁸⁷⁾ Vgl. M. M a y w a l d, Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. Ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter, Berlin 1871; ferner W. W i n d e l b a n d, Geschichte der neueren Philosophie, 6. Aufl. 1919, Bd. I, S. 5, 17—18.
- ⁸⁸⁾ Vgl. H. H a s s e, a. a. O. S. 142—45.
- ⁸⁹⁾ Vgl. H. H a s s e, a. a. O. S. 142 ff.
- ⁹⁰⁾ W III, 137; vgl. W I, 648; III, 492. An anderer Stelle spricht Schopenhauer in gleichem Sinne von dem „Monstrum einer theoretischen Lehre von bloß praktischer Gültigkeit.“ (W IV, 134.)
- ⁹¹⁾ Vgl. oben, Anmkg. 77 und 78; dazu Anhang X.
- ⁹²⁾ W V, 411.
- ⁹³⁾ Die Ansicht, daß die Populärreligion „Volksmetaphysik“ sei, wird auch von theologisch gerichteter Religionsphilosophie neuerer Zeit vertreten. Vgl. A. D o r n e r, a. a. O. S. 5—6. Jedoch ist auch diese Bestimmung höchst anfechtbar, da der „volksmetaphysische“ Inhalt der Populärreligion wesentlich theoretischer Art ist, also dem wissenschaftlichen Gesichtskreise angehört, wenn er auch in seiner mythischen Struktur vom spezifisch Religiösen sich noch nicht klar geschieden hat.
- ⁹⁴⁾ Vgl. S c h l e i e r m a c h e r, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Bes. die zweite Rede. Ferner: R a o u l R i c h t e r, Philosophie und Religion, Essays, S. 238 ff; Einführung in die Philosophie, 3. Aufl. S. 10 f; W. W u n d t, Völkerpsychologie, a. a. O. S. 738.
- ⁹⁵⁾ In diesem Sinne besitzt in der Tat echte Religion (soviel wir sehen, durchgängig) ein mystisches Element. Ähnlich E. T r o e l t s c h, Kultur der Gegenwart, a. a. O. S. 29—30. Hier wird mit Recht betont, daß die M y s t i k zu den zentralen Merkmalen der Religion gehört, der M y t h o s dagegen zu den peripheren, da er „nicht selbst Religion ist, sondern nur eng mit ihr zusammenhängt“ (a. a. O. S. 29); ferner: Derselbe, Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, Tübingen, 1905, S. 47. (Auf die dort vertretene Theorie eines „religiösen Apriori“ bezieht sich unsre Zustimmung nicht!) Vgl. ferner W. J a m e s, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, deutsch von Wobbermin, 2. Aufl., Leipzig 1914, S. 392—97; E d v a r d L e h m a n n, Mystik in Heidentum und Christentum, Leipzig, Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 217; F r. H e i l e r, Die Bedeutung der

Mystik für die Weltreligionen, München 1919.

⁹⁶⁾ R a o u l R i c h t e r, Philosophie und Religion, Essays, S. 239. Die Einsicht, daß der Schwerpunkt des Wesens aller Religion in wertenden Funktionen und damit im E m o t i o n a l e n liegt, bricht sich neuerdings in wachsendem Maße Bahn, so verschieden auch die speziellen Fassungen dieses Gedankens sind. Als Streben nach Wert-Erhaltung wird die Religion bestimmt von H. Höffding, a. a. O. bes. S. 9, 95—103, 121, 193—250; vgl. W. W u n d t, Völkerpsychologie, a. a. O. S. 738 ff. ferner A s c h k e n a s y, Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 142, S. 161 ff.

⁹⁷⁾ Ähnlich L u d w i g S c h e m a n n, a. a. O., Vorrede, S. XVIII; V o l k e l t, Arthur Schopenhauer, 5. Aufl. 1923, S. 392—93; vgl. G w i n n e r, Schopenhauers Leben, 3. Aufl. 1910, S. 393. Die Zurückweisung entgegengesetzter Behauptungen ist an anderer Stelle, nicht ohne Begründung, geschehen. Vgl. Anhang X, gegen Ende.

⁹⁸⁾ Als solche verstand die mythisch geartete Religion noch entschiedener als Schopenhauer A u g u s t e C o m t e.

⁹⁹⁾ L u d w i g S c h e m a n n, a. a. O., Vorrede, S. XIII.

¹⁰⁰⁾ W III, 17.